W. K. C. GUTHRIE

HISTORIA DE LA FILOSOFÍA GRIEGA

V

PLATÓN

SEGUNDA EPOCA Y LA ACADEMIA

GREDOS

HISTORIA DE LA FILOSOFÍA GRIEGA

V

W. K. C. GUTHRIE

HISTORIA DE LA FILOSOFÍA GRIEGA

V

PLATÓN
SEGUNDA ÉPOCA Y LA ACADEMIA

VERSIÓN ESPAÑOLA DE
ALBERTO MEDINA GONZÁLEZ



EDITORIAL GREDOS
MADRID

Título original: *A HISTORY OF GREEK PHILOSOPHY. VOLUME V. THE LATER PLATO AND THE ACADEMY.*

Primera edición, 1992.
Reimpresión.

Depósito Legal: M. 8709-2000.

ISBN 84-249-0947-X. O. C.
ISBN 84-249-1500-3. Vol. V.

Impreso en España. Printed in Spain.
Gráficas Cóndor, S. A.
Esteban Terradas, 12. Polígono Industrial. Leganés (Madrid), 2000.

PRÓLOGO

No existe una ruptura temática entre este volumen y su inmediato predecesor, y su división es puramente una cuestión de comodidad. Por ello, quizá, hubiera sido preferible llamarlos «volumen IV, partes 1 y 2», pero, dado que son, en efecto, dos volúmenes separados y bastante voluminosos, esto tampoco habría sonado bien. Esta circunstancia significa, no obstante, que lo que se dijo en el prefacio anterior sobre el enfoque general adoptado en este estudio de Platón, sus objetivos y métodos, puede aplicarse de un modo semejante a esta segunda mitad y no es preciso repetirlo. Ningún intérprete de Platón puede sentirse plenamente satisfecho de su obra, aunque sólo sea por el hecho de la inevitable elección entre hacer que la mayor parte de la exposición sea un análisis y apreciación de diálogos aislados o un tratamiento sintético o sistemático por temas. No lamento la decisión, repecto de la cual expuse las razones en mi último prefacio, pero, como también admití, existen inconvenientes en ambos métodos. En el presente volumen (cap. VIII) he intentado hacer justicia a la moderna escuela de intérpretes que ven a Platón como un pensador sistemático desde sus primeros días, con una doctrina establecida de primeros principios, expuestos oralmente, incluso en secreto, los cuales, aunque ahora podemos sólo vislumbrarlos a través del velo del aristotelismo y de la crítica y comentarios posteriores, pueden ser considerados como el trasfondo no escrito de cada fase de su obra escrita. Partiendo de estas premisas, por supuesto que es erróneo mantener la enseñanza esotérica hasta después de los diálogos, sino que, como se verá, yo no puedo estimar la tesis como establecida de un modo incuestionable, mientras que, por otra parte, percibo, y espero haberlo resaltado, una serie de líneas de desarrollo genuinamente filosófico en los mismos diálogos. (Es este desarrollo el que yo esperaba que podría salvar al volumen IV de parecer, como le pareció a un crítico, más una serie de monografías que partes de una historia continua.) Sobre la cuestión de la disposición, véase también mi «Postescrito» (cap. IX).

Me agradaría expresar mi reconocimiento a los amigos que han leído alguno de mis capítulos sobre los diálogos e hicieron valiosas sugerencias, mu-

chas de las cuales he aceptado con gran mejora de los capítulos en cuestión. Sir Desmond Lee leyó el cap. VII del vol. IV *(República)* y, en el presente volumen, el profesor Sandbach y el Dr. G. E. R. Lloyd han leído el cap. III *(Filebo)*.

El Dr. Lloyd leyó también el cap. IV *(Timeo)*, y el Dr. T. J. Saunders, el cap. V *(Leyes)*. Al Dr. Saunders en particular le debo un número de útiles referencias que se me habían escapado. De estos, así como de todos los demás capítulos, yo soy el único responsable, especialmente cuando no acepté todas las sugerencias que se me ofrecían. Con la señorita B. M. Gorse estoy en deuda por tres cosas: su impecable mecanografía, su educaoión clásica y por una amistad que dura muchos años.

Referencias del tipo «vol. I», etcétera, aluden, como antes, a los volúmenes anteriores de esta obra.

W. K. C. G.

Cambridge
Diciembre de 1976

LISTA DE ABREVIATURAS

La mayoría de las obras citadas en forma abreviada en el texto se reconocerán con facilidad bajo el nombre del autor o del editor que aparece en la bibliografía. Puede ser útil, sin embargo, enumerar las siguientes:

REVISTAS

AGPh	*Archiv für Geschichte der Philosophie.*
AJP	*American Journal of Philology.*
APQ	*American Philosophical Quartely.*
BICS	*Bulletin of the Institute of Classical Studies* (Londres).
BJPS	*British Journal for the Philosophy of Science.*
CJ	*Classical Journal.*
CP	*Classical Philology.*
CQ	*Classical Quartely.*
CR	*Classical Review.*
G and R	*Greece and Rome.*
GGA	*Göttingische Gelehrte Anzeigen.*
HSCP	*Harvard Studies in Classical Philology.*
IPQ	*International Philosophical Quartely.*
JHI	*Journal of the History of Ideas.*
JHP	*Journal of the History of Philosophy.*
JHS	*Journal of Hellenic Studies.*
JP	*Journal of Philosophy.*
PAS	*Proceedings of the Aristotelian Society.*
PCPS	*Proceedings of the Cambridge Philological Society.*
PR	*Philosophical Review.*
Phron.	*Phronesis.*
PQ	*Philosophical Quartely.*
RCSF	*Rivista Critica di Storia della Filosofia.*

REG	*Revue des Études Grecques.*
TAPA	*Transactions of the American Philological Association.*

OTRAS OBRAS

(Los detalles completos están en la bibliografía)

CGF	*Comicorum Graecorum Fragmenta,* ed. Meineke.
DK	Diels-Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker.*
D. L.	Diógenes Laercio.
KR	G. S. Kirk y J. E. Raven, *The Presocratic Philosophers.*
LSJ	Liddell-Scott-Jones, *A Greek-English Lexicon,* 9ª ed.
OCD	*Oxford Classical Dictionary.*
OP	*Oxyrhynchus Papyri.*
Posidonius, EK	*The fragments of Posidonius,* ed. Edelstein y Kidd.
PS	G. Vlastos, *Platonic Studies.*
RE	*Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft,* ed. Wissowa, Kroll *et al.*
SPM	*Studies in Plato's Metaphisics,* ed. R. E. Allen.
SVF	*Stoicorum Veterum Fragmenta,* ed. Von Arnim.
TGF	*Tragicorum Graecorum Fragmenta,* ed. Nauck.

Nota: Los diálogos conocidos en Inglaterra como *Republic* y *Politicus* son llamados en algunos países *Politeia* y *Político* (en la lengua del país), respectivamente. Habría que advertir a los lectores no ingleses que la abreviatura *Pol.* indica la segunda obra.

I

CRÁTILO [1]

> Si tú te pones en guardia contra el hecho de tomar los nombres demasiado en serio, tú serás más rico en sabiduría cuando llegues a la vejez.
>
> Platón, *Pol.* 261e

CRONOLOGÍA

La colocación de este diálogo inmediatamente después de la *República* no debe considerarse como un pronunciamiento sobre su datación, la cual, al igual que su objeto, ha sido una cuestión de vivo debate. Los críticos antiguos (por ej., los cinco en la tabla de Ross, *PTI,* pág. 3) pensaron que era un diálogo temprano, anterior a *Fedón, Banquete, Fedro* y la *República,* y los estudios estilísticos de Von Arnim situaron su datación alrededor del 390, antes de la primera visita a Sicilia de Platón, aunque otros *(vid.* Ross, *ib.,* págs. 4-5) habían visto afinidades con diálogos posteriores. El mismo Ross abogó en 1955 en favor de una datación temprana y Taylor lo consideró anterior a todos los del «gran grupo dramático», incluso al *Protágoras.* Pero, a partir de los años cincuenta, el argumento basado en las aparentes afinidades temáticas con el llamado «grupo crítico» *(Parménides, Teeteto, Sofista, Político)* ha ido adquiriendo preponderancia, aunque aún sin unanimidad. Runciman (1962) lo sitúa «con razonable confianza» antes de ese grupo, basándose en razones que aluden no sólo al estilo, sino también a un tratamiento menos sofisticado, y estima que *Fedro* es posterior, Luce (1965) piensa que precede al *Fedón* y la *República,* y Brentlinger (1972) lo sitúa todavía delante del *Banquete, Fe-*

[1] Una bibliografía comentada de los trabajos sobre el *Crátilo* entre 1804-1972 puede hallarse en Derbolav, *Sprachphil.,* 1972, págs. 234-308.

dón y la *República*, como hizo en 1931 Méridier. Owen (1953), por otra parte, piensa que la discusión que tiene lugar en 439d8-9 «es lo único que justificaría su colocación en el grupo crítico»; Kirk (1951) y Allan (1954) lo sitúan contemporáneo del *Teeteto*, y Schadewaldt (1971) argumenta también en favor de una datación bastante temprana, como un preliminar inmediato al grupo crítico. En 1953, los editores de la traducción de Jowett discutían su datación comparativamente temprana del *Crátilo* y destacaban sus afinidades con los diálogos posteriores [2].

Para que no parezca que los argumentos en favor de una datación temprana o tardía dependen de conceder un peso decisivo al estilo o al contenido, respectivamente, debería añadirse que un importante argumento en favor de una datación más temprana atañe a la fase que se ha alcanzado en la doctrina de las Formas. Así, Méridier, Ross *(PTI*, págs. 18-20) y Luce *(Phron.*, 1965, pág. 36) han mantenido que ellas no son aún completamente trascendentes o «separadas» (en palabras de Aristóteles) de los particulares, una idea que evidentemente situaría al *Crátilo* anterior al *Fedón*.

La selección de opiniones que acabamos de mencionar bastará para justificar la valoración de Crombie del *Crátilo* como «un diálogo cuya datación debe dejarse insegura» *(EPD*, II, pág. 323). En mayor grado que la mayoría, el diálogo es un todo único y autosuficiente.

DATACIÓN DRAMÁTICA

Suele pensarse *(vid.*, por ej., Méridier, pág. 46) que el diálogo no contiene indicación alguna de cuando se supone que tuvo lugar la conversación, pero Allan ha argumentado *(AJP*, 1954, págs. 272-74) que fue durante el último año de la vida de Sócrates.

[2] He aquí las referencias no proporcionadas en el texto: Ross, *R. Int. de Phil.*, 1955; Taylor, *PMW*, pág. 75; Runciman, *PLE*, págs. 2 y 129; Luce, *Phron.*, 1965, págs. 21 y 36; Méridier, en su ed. Budé, pág. 46; Owen, *SPM*, pág. 323, n. 3; Kirk, *AJP*, 1951, pág. 226; Allan, *AJP*, 1954, pág. 272; Schadewaldt, *Essays Merlan*, págs. 3-11; Brentlinger, *AGPh*, 1972, pág. 116, n. 1; Jowett, *Dials.* 4, III, pág. 10, n. 1. Para una sinopsis de las opiniones antes de 1941 *vid.* Leisegang, *RE*, XL, col. 2428. Él mismo, como Méridier y Wilamowitz, considera imposible separar *Crátilo* de *Eutidemo*. Nakhnikian ha argumentado de un modo persuasivo en favor de la anterioridad de *Crátilo* respecto de *Teeteto*, basándose en sus tratamientos respectivos de las doctrinas protagórea y heraclítea *(R. of Metaph.*, 1955-56, págs. 308 y sig.). El último de todos, Kahn *(Exegesis*, pág. 154), en 1973, se muestra de acuerdo con Ross en situarlo cerca del comienzo del grupo medio.

PERSONAJES

Aparte de este diálogo, conocemos a *Crátilo* sólo por las afirmaciones aristotélicas de que Platón lo conoció en su juventud y aprendió de él la doctrina de que todo estaba en movimiento, la cual, en un cierto momento, él sostuvo de una forma más extrema que la enseñada por el mismo Heráclito *(vid.* vol. III, pág. 201). Platón habla también de él como de un heraclíteo (437a1, 440d-e) e incluso ataca el heraclitismo en la forma extrema en la que el mismo Crátilo (según Aristóteles) lo había sostenido: si todas las cosas están en movimiento, ni siquiera puede hablarse de ellas (439d). Los especialistas han encontrado dificultad en reconciliar esta teoría con todas las creencias que se le atribuyen en el diálogo y algunos han procurado eludirla pretendiendo que Platón está usando exclusivamente su nombre para hacer un velado ataque a algún otro. Antístenes fue una conjetura favorita en el pasado, pero ahora es menos popular[3]. Aunque en general soy extremadamente cauto ante semejantes identificaciones conjeturales[4], he intentado mostrar en el vol. III (pág. 214) que la teoría central del *Crátilo* platónico de que los nombres poseen una afinidad natural con sus objetos fue también mantenida por Antístenes, del mismo modo que seguramente sostuvo también la imposibilidad de hablar de un modo falso. La importancia que él concedió al lenguaje aparece indicada en su declaración de que la base de la educación era el estudio de los nombres[5]. Dado que la naturaleza y uso de las palabras era un tema favorito de discusión entre los Sofistas (vol. III, págs. 203 y sig.), es probable que hubiera más de un campeón entre ellos en la cuestión de las opiniones contrapuestas. Otra sugerencia es que las teorías etimológicas del *Crátilo* estén dirigidas contra Heraclides Póntico, el bien dotado discípulo de Platón. Esta opinión fue expresada por Warburg en 1929, pero, como dice Méridier, «repose sur une base des plus fragiles»[6]. También se ha pensado en Protágoras[7], y en

[3] «De hecho la teoría antisténica está casi muerta» (Kirk, *AJP*, 1951, pág. 238). Levinson proporciona una útil lista de referencias en *R. of Metaph.*, 1957-58, y Méridier un sumario de éstas a favor (págs. 44 y sig.), cuyas sensatas conclusiones habría que destacar. Puesto que Levinson menciona a Derbolav como apoyándola, es justo decir que, en su último libro *(Sprachphil.*, 1972, págs. 30 y sig.), él concluye que todos los intentos de identificación se apoyan en testimonios tan escasos que decidir entre ellos es actuar por fe más que por conocimiento.

[4] *Vid.* vol. III, págs. 300 y sig., 311, 333.

[5] Vol. III, págs. 208-10, cf. *Crát.* 383 *et al.* (exactitud natural de los nombres), 429d (imposibilidad de la falsedad).

[6] Budé, ed. 41, en donde se hallarán las referencias de la tesis y de sus críticos. Es una rara coincidencia que el padre de Heraclides se llamara Eutifrón (Heraclides, fr. 3 [Wehrli], donde puede verse la nota de Wehrli). *Vid.* también Skemp, *TMPLD*, págs. 2 y sig.

[7] Stallbaum fue el primero que argumentó en este sentido. *Vid.* Derbolav, *Sprachphil.*, págs. 30 y 297.

el mismo diálogo se le menciona como un experto en «la corrección de los nombres», cuya doctrina principal, que identificaba la apariencia con la realidad, es rechazada por Hermógenes (391c, 385e-86c). En el vol. III vimos que era un tema fundamental el que los Sofistas compartieran un escepticismo común que se apoyaba en una interpretación plausible de la doctrina heraclítea del flujo[8]. Al mismo tiempo, ellos se sentían fascinados por la fuerza de la lógica eleática, como es evidente por el uso por parte de Gorgias de argumentos puramente eleáticos para mantener la tesis igualmente paradójica de que nada existe (vol. III, págs. 193 y sigs.), y la tesis sofística de la imposibilidad de la falsedad parece haberse apoyado *no sólo* en el aserto heraclíteo de la identidad de los opuestos (vol. III, págs. 168, 184, n. 19), *sino también* en la frase parmenídea «lo que no es» no puede ser expresado. Para los propósitos que les guiaban, la doctrina heraclítea y la parmenídea coincidían en el hecho de «abolir el criterio» para cualquier valoración comparativa de juicios sobre el mundo sensible y los asuntos humanos[9]. Es una razonable conclusión que Platón encuentre en el heraclíteo Crátilo un personaje idóneo a través del cual criticar las creencias predominantes de los Sofistas sobre la relación entre las palabras y la realidad. No podemos saber con seguridad hasta qué punto el Crátilo histórico compartió sus doctrinas lingüísticas, pero al menos es injustificable decir con Warburg y Heinimann que, puesto que los Sofistas no fueron heraclíteos puros, el heraclitismo y la etimología no estuvieron relacionados hasta que el mismo Platón los combinó en la persona de Crátilo.

NOTA ADICIONAL: CRÁTILO, HERÁCLITO Y LA CORRECCIÓN DE LOS NOMBRES

Respecto de la opinión recién mencionada *vid.* Heinimann, *N. u. Ph.*, pág. 54. En el intercambio de opiniones entre Kirk y Allan, en *AJP*, 1951 y 1954, no encuentro a ninguno enteramente convincente. Es difícil creer con Kirk (pág. 244; cf. Allan, págs. 281 y sig.) que la información aristotélica del heraclitismo de Crá-

[8] Aunque el mismo Heráclito no hubiera extraído las mismas conclusiones epistemológicas, porque πάντα ῥεῖ no era la totalidad de su doctrina. Cf. frs. 1 y 2 (el *lógos* común y la locura de actuar «como si cada uno tuviera su propia sabiduría particular»), fr. 107 (los sentidos son malos testigos si no reciben la comprobación de la *psyché)*, fr. 114 (la necesidad de νόος; el único νόμος divino que alimenta νόμοι humanos). *Vid.* respecto a éstos vol I, págs. 391 y 401; y cf. vol. III, pág. 186. Jackson *(Praelections*, págs. 17-19) tiene algunas observaciones juiciosas sobre la cuestión de si la teoría de la corrección natural de los nombres se retrotrae al mismo Heráclito.

[9] Sobre la «abolición del criterio» como una etiqueta de los Sofistas, *vid. Gorg.*, fr. 3 DK (vol. III, págs. 195 y sig.).

tilo *(Metaf.*, 989a29 y 1078b9) está tomada de Platón (aunque ya se sugirió en 1829; *vid.* Derbolav, *Sprachphil.*, pág 283), y la hipótesis de Allan de dos fases en su desarrollo es precaria. La opinión de Kirk está influida por su creencia de que Platón normalmente malinterpretó a Heráclito, sobre lo cual *vid.* vol. I, págs. 460-63. Su argumento de que, en el diálogo, Crátilo acepta el heraclitismo exclusivamente porque apoya su creencia en la corrección natural de los nombres, no viceversa, aparece debilitada por el hecho de que Crátilo fue una persona histórica *conocida* como un heraclíteo. En su libro sobre Heráclito *(HCF*, pág. 118 y sig.), Kirk argumenta en realidad que el mismo Heráclito creyó que los nombres proporcionan alguna indicación sobre la naturaleza de sus objetos y tiene una relación esencial con ella. El pasaje crucial es el fr. 48 (βιός-βίος). (Otros citados por Heinimann y Kirk son menos evidentes.) Contrariamente a lo que dice Heinimann *(o. c.*, pág. 55), esto no rechaza la doctrina de los nombres atribuida a Crátilo, que no era que los nombres comúnmente en uso son correctos, sino que ellos están unidos a las cosas por convención (383a), siendo, o el nombre de otra cosa, o meros ruidos. Heráclito, con su ejemplo del arco, puede haber pensado lo mismo, pero es más probable que él lo usara para ilustrar su doctrina de la identidad de los contrarios: la vida y la muerte son lo mismo *(fr.* 88; vol. I, págs. 419 y sig.).

HERMÓGENES

Hijo de Hipónico y hermano de Calias, el rico patrocinador de los Sofistas (vol. III, pág. 42, y IV, pág. 212) fue un compañero íntimo de Sócrates, quien, según Platón, fue uno de los presentes durante sus últimas horas en prisión. Jenofonte dice que había estado también en el juicio y había intentado anteriormente persuadir a Sócrates de que prestara alguna atención a su defensa. Aparece de nuevo como un participante en el *Banquete* de Jenofonte. Diógenes Laercio le llamó un seguidor de Parménides, pero esto es dudoso y quizá una deducción de su aparición aquí como el oponente de Crátilo [10]. Por lo demás, nada se conoce de sus opiniones aparte de lo que aquí le atribuye Platón, quien lo representa como un joven con capacidad pequeña para la discusión filosófica. Ambos interlocutores son pintados como más jóvenes que Sócrates (429b, 440d), pero Crátilo muestra una autoconfianza y tenacidad mucho mayores en el mantenimiento de sus opiniones.

[10] *Fedón* 59b; Jen., *Apol.* 2 y 3, *Mem.* IV, 8, 4; D. L., III, 6. Que lo último es una deducción de *Crátilo* fue sugerido por Natorp, *RE*, VIII, col. 865.

EL DIÁLOGO[11] (FORMA DRAMÁTICA DIRECTA)

Hermógenes y Crátilo han estado argumentando sobre la situación de los nombres[12] en términos de la antítesis vigente *nómos-phýsis*[13] y acuerdan llevar la disputa a Sócrates. Hermógenes sostiene que ellos son etiquetas meramente convencionales impuestas por acuerdo o convención *(nómos)* y mudables a voluntad, mientras que Crátilo, dice él, afirma que todo tiene un nombre naturalmente correcto, el mismo para griegos y extranjeros, que no tiene en cuenta los nombres de uso corriente. Hermógenes no puede comprender lo que él quiere decir y Crátilo rehúsa explicarlo. Sócrates, como es habitual, rechaza que él lo sepa, pero accede a abordar la cuestión con ellos e inicia sus preguntas. El resto del diálogo consta de dos partes, mantenidas, respectivamente, con Hermógenes y con Crátilo.

1) *Discusión con Hermógenes: existe una corrección natural de los nombres* (385a-427d). Hermógenes repite su creencia de que lo que incluso un individuo solo elige para llamar algo es su nombre tanto como cualquier otro. Si yo llamo «hombre» a lo que todos los demás llaman «caballo», ninguno puede ponerlo en tela de juicio, aunque su nombre «público» es diferente. Pero él admite que la oración puede ser verdadera o falsa, y de ello se sigue, dice Sócrates, que los componentes de la oración, incluidos los nombres, tienen que ser verdaderos o falsos[14]. Si cada objeto tiene tantos nombres como cada uno decide atribuir al mismo, con tal de que él los use, es evidente que Protágoras tiene razón al decir que las cosas mismas son sólo lo que ellas parecen a cada uno de nosotros. Ellos se muestran de acuerdo en rechazar a Protágoras, pero la única alternativa es que todas las cosas existen-

[11] Una breve indicación de los contenidos se ha dado en vol. III.

[12] Yo mantendré por lo general «nombre» para traducir el griego ὄνομα, aunque «palabra» pudiera ser en ocasiones una traducción más natural. Como dice Robinson *(Essays*, págs. 110 y sig.) no existe una palabra equivalente. Los ejemplos del *Crát.* incluyen nombres propios, nombres, adjetivos e incluso adverbios (427c), y en *Sof.* (262a) (aunque no siempre) ellos se distinguen de los verbos. Así, el uso de Platón se aproxima más al de Mill que al del uso actual (Mill, *Logic*, libro I, cap. 2). M. Roth tiene una buena discusión, en una tesis de Illinois sin publicar sobre el *Crát.* (1969), págs. 33-36.

[13] En vol. III, pág. 206, n. 67, yo seguí a Fehling al decir que la contraposición no es entre φύσει y θέσει *(vid.* también Robinson, *Essays*, págs. 110 y sig.). Esto es literalmente cierto, pero no realmente importante. La contraposición es entre los nombres que se forman φύσει (es decir, aunque hechos por los hombres, ellos poseen una corrección natural a la que se conformaron quienes los crearon) y θέσει (exclusivamente). Pienso, por ello, que todo lo que se sabe sobre φύσις *versus* θέσις sobre esta cuestión es relevante, por ejemplo, la afirmación de Simplicio *(in Catt.*, Schol. Bekk. 43b31) de que los pitagóricos decían que los nombres eran φύσει no θέσει.

[14] La verdad o corrección de un nombre, como dice después Sócrates, depende de que revele la naturaleza de su objeto (οἷόν ἐστι τὸ πρᾶγμα, 428e).

tes poseen una naturaleza estable o esencia (οὐσία) propia, prescindiendo de nuestras creencias sobre ellas.

Las acciones (continúa Sócrates) también son realidades, cuyo carácter se hace patente por el hecho de que nosotros sólo podemos realizarlas como y con los instrumentos que su naturaleza requiere, no a nuestro antojo. No se puede cortar con una caja de cerillas o encender fuego con una navaja. El lenguaje es una acción, que se realiza con palabras que son sus propios instrumentos, exactamente igual que las lanzaderas son para tejer. Ellas poseen una doble función: *a)* comunicación (literalmente «enseñar mutuamente»), y *b)* la distinción o diferenciación de una cosa real de otra [15]. Toda herramienta, para realizar bien su función, tiene que ser fabricada por un obrero habilidoso, y los nombres no son una excepción. Dado que (como ha dicho Hermógenes) son el producto de *nómos*, su fabricante tiene que haber sido un legislador *(nomothétēs)*, el más raro de todos los artesanos humanos [16].

Avanzando un paso más en la analogía, cuando un carpintero fabrica una lanzadera, él tiene en consideración su función, y, si una se rompe bajo su mano, él no considera la rota como su modelo, sino «el tipo de objeto que es adecuado por naturaleza para ser una lanzadera», lo que podemos llamar la lanzadera ideal («lo que una lanzadera es en sí», 389b). En su función genérica, las lanzaderas sirven para fines específicos, para tejer fino o basto, en lana, lino u otros materiales. A cada cosa debe dársele la forma genérica y el carácter *(phýsis)* adecuado a su específica finalidad. De un modo semejante, el maestro artífice de los nombres tiene que poner en sonidos y sílabas el nombre formado naturalmente para cada finalidad sin perder de vista el nombre ideal. Pueden usarse diferentes sílabas, del mismo modo que las mismas herramientas (pongamos dos martillos) se construyen de diferentes piezas de metal. Con tal de que ellas sean correctas en su forma, ellas sirven igualmente bien a su finalidad, y de la misma manera lo hacen los nombres, tanto en griego como en otro lenguaje.

El hombre que conocerá la forma adecuada para un instrumento, bajo cuyas instrucciones el fabricante tiene que trabajar, es el que lo usa —tejedor, músico o, en el caso de un timón, un marinero—, y la persona que usa los

[15] Sócrates continúa la analogía de tejer: como la lanzadera separa (διακρίνει) los hilos, así también los nombres separan las realidades que nombran.

[16] Por supuesto que existe una multitud de legisladores, pero Sócrates habla del *experto*, cuyos nombres distinguirán correctamente las esencias de sus objetos y, como nosotros sabemos, para Platón éste no es otro que el filósofo. Sócrates da cien vueltas al pobre Hermógenes, quien por supuesto no reparará en esta cuestión y, aparte de eso, él toma *nómos* en el sentido de ley, cuando es evidente que Hermógenes lo usó en su otro sentido de costumbre. La defensa de Goldschmidt *(Essai*, págs. 62 y sig.), en el sentido de que los dos conceptos eran indisolubles en la mente griega, es errónea. *Nómos*, en la acepción de costumbre, no es la obra de un *nomothétēs*.

nombres es el dialéctico, de quien el fabricante de nombres tiene que tomar sus instrucciones, aquel que es capaz de preguntar y responder a las preguntas con habilidad. Nombrar no es empresa de poca monta. Las cosas, como dice Crátilo, tienen nombres por naturaleza, y el suministrador de ellos tiene que mirar el nombre natural de cada cosa y ser capaz de expresar su forma en letras y sílabas.

Hermógenes sería más feliz en esta cuestión si él supiera el sentido de la expresión «corrección natural de los nombres». Él ha olvidado que Sócrates es precisamente un preguntador nato y «la corrección de los nombres» es el campo de los sofistas. Aún así, incluso Homero y los otros poetas pueden enseñarnos algo. Homero habla de diferentes nombres dados por los dioses y los hombres [17], y es de esperar que los dioses sepan el adecuado. Sin entrometernos en tan elevadas cuestiones, incluso podemos juzgar entre los dos nombres que él dio al hijo de Héctor, Escamandrio y Astianacte [18]. Ambos son griegos, y puesto que Héctor significa «mantenedor (o sostenedor)» de la ciudad, y Astianacte, «señor de la ciudad», es obvio que Astianacte es correcto, apoyándose en el principio de que el hijo se parece al padre, al igual que un cachorro de león es llamado león. Pero esto no siempre es así. En la naturaleza se producen incluso nacimientos anormales, y un hombre piadoso puede tener un hijo impío. En ese caso, Teófilo («amigo de la divinidad») o Mnesiteo («que tiene en cuenta a la divinidad») son nombres incorrectos para él. El correcto significaría lo contrario. Otros son meramente ejemplos de la ilusión, como Eutíquides («hijo de la buena fortuna»). (Este ejemplo nos viene a la mente cuando leemos una inscripción funeraria en la que un difunto llamado Eutíquides se queja de haber recibido un nombre erróneo. *Vid.* Luce, *CQ,* 1969, pág. 225). En una observación anterior, podemos ver qué poco cuentan los elementos constitutivos materiales, ya que Héctor y Astianacte apenas si tienen una letra en común. De un modo similar, Iatrocles («médico famoso») y Acesimbroto («sanador de hombres»), aunque tan diferentes por su sonido, ambos son nombres correctos de médicos [19].

---

[17] Como ejemplos, Sócrates cita *Il.* XX, 74; XXIV, 291, y II, 813 y sig.

[18] *Il.* VI, 402 y sig. Sócrates dice que, por el hecho de que los hombres troyanos le llamaban Astianacte, tienen que haber sido las mujeres (el sexo más tonto) quienes le llamaran Escamandrio. A menos que existiera una versión alternativa ahora perdida, él se está apoyando para tomarle el pelo en la imperfecta memoria de Hermógenes en lo que a Homero se refiere, ya que en Homero el mismo Héctor llamaba al niño Escamandrio. Las derivaciones de Héctor y Astianacte evidentemente son correctas y, de hecho, la mayoría de los nombres propios griegos tienen un significado transparente.

[19] En relación con lenguas diferentes (cf. 389d-90a) Sócrates no da ejemplos, pero «Zimmermann» y «Carpenter» podría decirse que revelan la naturaleza idéntica de lo denominado como trabajadores en madera (el segundo originalmente como un constructor de carros). Empleados como apellidos, diría Sócrates, sólo son correctos aplicados a familias que ejercen este oficio.

Sócrates continúa ahora mostrando, mediante un torrente de etimologías [20], cómo otros nombres o palabras revelan también la naturaleza de sus objetos. Él, el ignorante, se ha llenado de una maravillosa sabiduría, tomada sin duda del inspirado adivino Eutifrón, a quien ha escuchado recientemente [21]. Mañana él conjurará al espíritu «mediante un sacerdote o sofista», pero hoy le sacará partido. Empezando con unas palabras básicas —divinidad, hombre, alma [22], cuerpo—, él pasa a los dioses, de los que afirma que sería blasfemo pretender conocer sus verdaderos nombres: nosotros sólo podemos decir lo que estaba en la mente de los hombres cuando ellos les dieron sus nombres. A pesar de ello, él continúa como si los nombres conocidos revelasen las naturalezas reales de los dioses; por ejemplo, Deméter significa «la madre que da», Plutón significa «rico», y su otro nombre, Hades, «que sabe». Viene a continuación una digresión puramente platónica sobre la naturaleza filosófica de Plutón: él se asocia solamente con las almas que están liberadas del cuerpo y sus locos deseos, y las mantiene hechizadas por las riquezas de su sabiduría. Hefesto es «obviamente» Festo («señor de la luz»), siendo la primera sílaba una mera adición extraña. «Probablemente hasta que tú encuentres otra idea», dice Hermógenes. «Bien, para evitar esto, pregúntame sobre Ares».

Mas los dioses son un tema peligroso. «Aprendamos el valor de los caballos de Eutifrón» [23], Hermógenes, en otra esfera. De este modo, ellos vuelven a los cuerpos celestes, a las estaciones y a los elementos [24]. Sobre «el fuego» (πῦρ), la musa de Eutifrón abandona a Sócrates y él recurre a la idea de que

---

[20] Es evidente que éstas no pueden aparecer registradas por completo en un sumario inglés. Se incluirán unas pocas a modo de ilustración, y respecto de la colección completa remito a Boyancé (aunque sin estar necesariamente de acuerdo con sus conclusiones), en *REG*, 1941, quien las pasa revista de un modo detallado para probar su tesis de que deben ser tomadas en serio, especialmente por su significación religiosa y como prueba de la deuda platónica para con los pitagóricos. *Vid.* también Dümmler, *Akad*, págs. 131 y sig.; Haag, *P.'s K.*, cap. 4; Goldschmidt, *Essai*, págs. 185-99.

[21] La opinión real de Platón respecto de Eutifrón ha aparecido en el *Eutifrón*. *Vid.* especialmente vol. IV, págs. 111 y sig.

[22] Después de relacionar muy razonablemente ψυχή con ἀναψύχω, él abandona esto por una etimología muy improbable por la razón de que es más probable que Eutifrón la apruebe.

[23] Una adaptación de *Il.* V, 221 y sig. Quizá aquí los corceles que transportan a Eutifrón a sus visiones celestiales, como a Parménides (vol. II, págs. 20 y sig.).

[24] Un punto de interés para la cosmología de Platón fue observado por Boyancé *(REG*, 1941, pág. 147). En 410b-c Sócrates menciona cinco elementos, distinguiendo el aire del *aithḗr*, como en *Epin.* (981c), mientras que en *Tim.* (58d) *aithḗr* es una forma del aire. Nadie ha pensado usar esto como ayuda para la datación de *Crát.* Tampoco lo haré yo. La distinción es en todo caso bastante evidente en *Fedón* (109b). *Vid.* vol. I, págs. 259 y sig., y en págs. 299 y sig., *infra*.

podría ser un préstamo de una fuente no griega, posiblemente frigia[25]. (Este argumento se invoca de nuevo a propósito del intratable *kakón* («malo»), en 416a, y *ōphélimon* («beneficioso»), en 421c, pero se abandona en 425e-26e, junto con la hipótesis de la corrupción a través del tiempo, como un recurso meramente ingenioso para eludir la responsabilidad de la explicación.)

Después de esta sección, Hermógenes hace notar que Sócrates está haciendo grandes progresos, y él replica con satisfacción: «Sí, parece que he avanzado mucho en esta técnica y tú pronto tendrás mayores motivos para hablar así». Pasan a ocuparse de las virtudes, que, como algunos de los dioses, parecen haber recibido el nombre de los heraclíteos, porque todas ellas tienen que ver con el movimiento y el flujo, por ejemplo, *díkaion* («justo») es realmente *diiaion* («penetrante»), con una *k* eufónica. En esta parte, dice Hermógenes, parece que Sócrates se limita a repetir cosas que él ha oído, y Sócrates replica que ahora intentará engañarlo haciéndole creer que está siendo original. Su derivación de *téchnē,* que supone quitar la *t* e insertar una *o* entre *ch* y *n,* y entre *n* y *e,* le parece incluso a Hermógenes un tanto tomada por los pelos. ¡Ah, pero él no lo puede comprender! Los nombres originales no sólo han sufrido el paso del tiempo, sino también el acicalamiento carente de escrúpulos. La gente, sin ningún respeto por la verdad, los ha deformado por la eufonía de todas las maneras imaginables, hasta el extremo de que nadie sabe qué demonio significan. Si la gente puede añadir o quitar letras a su gusto, Hermógenes, a modo de sabio supervisor, debe examinarlas por el límite y la probabilidad[26].

Él, sin embargo, no debe ser demasiado pedante o desconcertará a Sócrates precisamente en el momento en que ha alcanzado su punto culminante. Vienen a continuación más etimologías asombrosas, hasta que se induce a Hermógenes a observar que los nombres se hacen bastante complicados en las manos de Sócrates. Esto, dice Sócrates, es culpa de quienes los hicieron, y sigue imperturbable. Las derivaciones llueven «más densas y más veloces» conforme él se acerca al fin, ofreciendo la mayor parte de ellas una notable confirmación de la concepción heraclítea del mundo como flujo y movimiento total, porque ellas contienen estas ideas en sus raíces[27]: de hecho, dice él, los antiguos proporcionadores de nombres tienen que haber sido una especie de filósofos de su época, quienes, en su búsqueda de la realidad, hacen tantos

[25] Sócrates dice que la palabra frigia para fuego es muy similar a πῦρ, y Méridier notó que en armenio es «hur», y se considera que los armenios son colonos frigios. El frigio contenía palabras similares o idénticas al griego, incluyendo el mismo κακόν. *Vid. Mon. As. Min. Ant.* 4, números 16, 17, 239-43.

[26] Hermógenes acepta esta invitación a actuar en oposición directa a su propia teoría con un dócil «me gustaría» (414e).

[27] Respecto de λυσιτελεῖν, «ser beneficioso», Sócrates rechaza el origen vulgar, comercial (y, dicho sea de paso, correcto) en favor de una teoría maravillosa que se adapta a los cánones heraclíteos al significar «rapidísimo de movimiento» (417b-c).

giros y torsiones que acaban mareados y proyectan el giro y el movimiento de sus propias mentes sobre el mundo externo[28]. Hermógenes pregunta finalmente por los nombres «realmente grandes y bellos», como «verdad» y «falsedad», «ser» y el mismo «nombre». («Ser» —*on*— ha perdido simplemente una *i*. Tendría que ser *ion*, «yendo», y Heráclito vuelve a tener razón.) Sócrates «los ha golpeado hasta hacerlos pedazos de un modo valiente», dice su admirado compañero, pero ¿qué decir de las palabras breves y simples como la misma *ion?* Bueno, siempre se podría aducir un origen extranjero o una distorsión irremediable, mas tales excusas son cobardes. Hace falta un nuevo procedimiento.

El problema es el siguiente. Hasta ahora hemos explicado los nombres mediante el análisis de sus elementos, pero algunos nombres son en sí simples y elementales. ¿Cómo podemos comprobar la corrección de los mismos? Los nombres secundarios (compuestos) revelaban la naturaleza de lo designado mediante los primarios. ¿Cómo pueden hacerlo los nombres primarios?

Si nosotros no tuviéramos voz, intentaríamos, como los mudos, indicar las cosas por medio de gestos; por ejemplo, la ligereza o la dirección ascendente, recurriendo a levantar la mano; la pesadez o la descendente, bajándola, tratando de imitar su naturaleza, y lo mismo haríamos con un caballo al galope y otros animales. Quizá, pues, un nombre es una imitación *vocal* de algo. Esto no equivale a decir que hacer «bee» o «muu» es *nombrar* una oveja o una vaca. En la medida en que una cosa tiene sonido, forma o color, su imitación pertenece a la esfera de la música o la pintura. Pero, al lado de las cualidades sensibles, todo (incluyendo el color y el sonido) tiene una *esencia*. Si uno pudiera imitar eso por medio de las letras y las sílabas, los nombres podrían hacer patente qué es cada cosa. La cuestión siguiente es, por tanto, si esto es posible.

El método que debemos suponer que han seguido los antiguos proporcionadores de nombres es el siguiente. En primer lugar, las unidades más simples, las letras, se clasifican en vocales, consonantes y semivocales, y las vocales, en sus subdivisiones[29]. Luego, los objetos que van a recibir los nombres se analizan de un modo semejante para ver si ellos pueden reducirse a

[28] Goldschmidt hace una comparación adecuada con *Fedón*, 79c: el alma se marea y confunde cuando se apoya en los sentidos corpóreos, que sólo pueden mostrarle lo que está cambiando constantemente.

[29] Las semivocales (ni φωνήεντα ni ἄφθογγα) incluyen las líquidas y las nasales (Haag, *P.'s K.*, 12). Los ejemplos de Aristóteles son *s* y *r* *(Poét.* 1456b26). Las subdivisiones de las vocales son presumiblemente los equivalentes griegos de *a, e, i, o* y *u*, y se mencionan sólo *exempli gratia*, puesto que no existe motivo por el cual no se especificaran las consonantes del mismo modo. (En *Fil.* 18b-d, donde la división de las letras en vocales, etc., se atribuye al dios egipcio Theuth, se dice que él subdividió todas las clases, no sólo las vocales.)

los elementos [30] que indicarán lo que son y si ellos pueden referirse a tipos como las letras. El siguiente paso es aplicar las letras a los objetos [31] según su parecido mutuo, bien una a una o combinando las letras en sílabas. De las sílabas se forman los nombres y los verbos [32], y de ellos, un gran y espléndido todo, el *Lógos,* «formado por el arte de nombrar, o retórica, o llámesele como se le llame, del mismo modo que una figura viva se compone por el arte de la pintura» [33].

La tarea presente es desmembrar el lenguaje una vez más en sus componentes para ver si se han aplicado con corrección no sólo los nombres primarios, sino también los secundarios. Llevar a cabo esto en su totalidad está fuera de nuestro alcance, y la misma idea de que las letras y las sílabas pueden revelar las cosas mediante la imitación parecerá ridícula, pero, a menos que sea cierta, la teoría de «la corrección de los nombres» deberá ser abandonada en su totalidad. A Sócrates sus propias conjeturas le parecen arrogantes y absurdas, pero él las da *faute de mieux.*

En principio, las letras imitan las nociones básicas mediante el movimiento o forma de la boca y la lengua al pronunciarlas. Así, la vibración rápida de la lengua en la *r* sugiere movimiento (así, corriente en «river»; también «run», «rush», «tremble», y acciones violentas como «strike», «crush», «break») [34]. De letras «veladas» *(f, s, z)* derivan palabras «aéreas» —«zephyr», «puff», «sizzle», y así sucesivamente—. La *d* y la *t* comprimen y sostienen la lengua, de aquí palabras como «stop», «blind», «stand» [35]. Con la *l,* la lengua se resbala o escurre, de aquí palabras como «level», «sleek», mientras que la *g* detiene su movimiento, de modo que la combinación indica viscosidad («glue»). La *a* y la *ē* son letras «grandes», de aquí «large», «length», y, por supuesto, *o* se aplica para la redondez,

[30] Como las palabras a sílabas y ellas a letras. Platón usa στοιχεῖα tanto referido a los elementos (422a) como a las letras del alfabeto.

[31] 424d5-6. Cf. e4-5.

[32] Ῥῆμα en este contexto es un verbo, como en *Sof.* 262d, aunque en 399a-b Διὶ φίλος es un ῥῆμα. Cf. 421c1. *Vid.* vol. III, págs. 218 y sig. en relación con esto y la exaltación del *Lógos* (lenguaje). Quizá se debería recordar también la supremacía del *Lógos* en la filosofía de Heráclito.

[33] Lo entrecomillado en el texto es una paráfrasis bastante fiel del importante y difícil pasaje 424c-25a. (Las de Haag, *P.'s K.*, pág. 12, y Crombie, *EPD*, II, pág. 376, pueden compararse.) Puede merecer la pena un estudio más profundo.

[34] Yo he sugerido ejemplos en inglés por diversión: a veces servirá una traducción del griego, a veces no. (Ni siquiera Sócrates puede presentar κίνησις, 426c). [He preferido dejar los ejemplos en inglés en el texto, pues la traducción de los mismos hubiera desvirtuado el fin propuesto por Guthrie. Cada lector puede pensar en infinidad de ejemplos castellanos. *(Nota del traductor.)*]

[35] Sócrates hizo la observación mucho antes (393d-e) de que, con tal de que la letra operativa esté presente, el nombre es correcto aunque se añadan las otras. Así, «beta» puede permitirse como nombre de la letra *b*.

como en «orb», «ovum» (griego *ōón*, huevo). ¿Mas qué es lo que Crátilo tiene que decir a todo esto?

2) *Discusión con Crátilo: la verdad no se extrae de los nombres* (428c-440e). Crátilo está encantado con los «oráculos» de Sócrates, quienquiera que se los haya inspirado. Sócrates, por el contrario, se muestra reticente ante un acceso tan repentino de sabiduría, y para ponerlo a prueba examinará de nuevo el terreno. La premisa es que la corrección de los nombres radica en su poder de revelar la naturaleza de sus objetos. Su finalidad es, pues, la instrucción, que es un arte practicado, como se ha dicho, por los legisladores, ¿y alguno de éstos no será mejor en su profesión que los otros? Crátilo no lo admitirá: ninguna ley es mejor que otra [36], y lo mismo sucede con los nombres. Ellos, o son correctos, o en modo alguno son nombres. Conque ¿si alguien le llama a él Hermógenes, ni siquiera él estará expresando una falsedad? No, porque el lenguaje falso es imposible. Hablar falsamente sería decir lo que no es, y decir lo que no es, no es decir nada [37], sino sólo expresar sonidos carentes de sentido.

Sócrates comienza de nuevo. Los nombres, estamos de acuerdo en ello, son imitaciones de sus objetos y *a)* ellos pueden atribuirse de una forma errónea: se puede confundir un retrato de un hombre con el de una mujer. Crátilo replica que los casos no son paralelos, pero Sócrates insiste en el argumento aceptado de que tanto las imágenes como los nombres son representaciones. Uno puede *decir* «hombre», señalando a una imagen de un hombre o de una mujer, y esto es lo que él entiende por atribución falsa. *b)* Mediante el dibujo y el color, un pintor puede producir un parecido bueno o malo. Así también, quien imita la esencia de las cosas por medio de letras y sílabas puede no representarlas a todas con corrección, creando un nombre malo (inadecuado) que, aun así, es un nombre. Crátilo se mantiene en sus trece. Un nombre no puede escribirse de una forma errónea. O todas las letras son correctas, o en absoluto es un nombre, porque la alteración lo ha hecho otra cosa.

---

[36] Esto parece una afirmación asombrosa, pero *a)* Grote *(Pl.,* II, pág. 534, n. *q)* llamó la atención sobre *Minos* 317c, donde el autor hace que el mismo Sócrates afirme que una ley mala no es una ley real, sino que sólo le parece así al ignorante, y sobre Jenof., *Mem.* I, 2, 42-6; *b)* ella se muestra de acuerdo con la opinión de Protágoras de que cualquier cosa que una ciudad considere justo *es* justo para ella con tal que ella lo considere así *(Teet.* 167c, vol. III, pág. 174); *c)* posiblemente Crátilo está hablando como un heraclíteo. Cf. frag. 114: todas las leyes humanas se nutren por la única ley divina.

[37] El argumento se atribuía a Protágoras y Antístenes (vol. III, pág. 182, n. 19, y 208-10). Su dependencia última de Parménides ha sido aducida para mostrar que nuestro Crátilo no era el heraclíteo, pero es difícil que Protágoras y Antístenes fueran seguidores de Parménides. (Cf. págs. 13 y sig. de este volumen.) El problema de «decir lo que no es» se arrincona deliberadamente (429d) y sólo se soluciona en el *Sof.*

Esto es verdad en algunos casos, replica Sócrates —un número, por ejemplo—. Si se añade o substrae algo del diez, se convierte en un número completamente diferente[38]. Una imagen, por el contrario, *tiene* que diferir en algún aspecto de su original. Si un dios pudiera reproducir a Crátilo con todo detalle —su carne, vida e inteligencia— no habría un Crátilo y una imagen o copia de él (tal como un pintor o escultor podría hacer), sino dos Crátilos.

Los nombres, pues, como las copias, no pueden ser perfectos, o no podrían distinguirse de sus objetos, lo cual es absurdo. En un nombre pueden insertarse letras inadecuadas, y nombres en una frase y frases inadecuadas pueden incluirse en una composición. Aun así, se continúa nombrando el objeto, o hablando del mismo, con tal que se conserve su marca general (τύπος), como Hermógenes y Sócrates estaban diciendo sobre las letras[39]. Crátilo reconoce que esto es razonable, pero sin querer disputar sobre ello; no obstante, niega con obstinación que un nombre erróneo sea un nombre.

Sócrates parte de nuevo, pacientemente, de las primeras premisas. Un nombre indica su objeto; existen nombres compuestos y simples, y los segundos indican por semejanza con el objeto. La única alternativa es la opinión de Hermógenes según la cual los creadores del nombre tenían un conocimiento previo de los objetos[40] y les han asignado los nombres mediante una convención arbitraria, que es la única que los hace auténticos. No importaría que ellos hubieran nombrado «pequeño» a lo que es llamado «grande». Crátilo resalta que la teoría de la semejanza es la correcta.

Las letras (elementos) de los nombres, por tanto, tienen que poseer también este parecido, y nosotros estuvimos de acuerdo en que *r* representa movimiento y dureza; *l*, suavidad y blandura. Tomemos ahora la palabra griega que significa dureza *(sklērótēs)*. En el dialecto de Eretria acaba en *r*, pero nosotros comprendemos ambas palabras, aunque *s* y *r* posean un sentido diferente. También la comprendemos como «duro», aunque ella contenga una *l*. «Bien, como tú y Hermógenes dijisteis, las letras se van insertando erróneamente en el curso del tiempo, pero nosotros comprendemos el significado mediante la costumbre». Y ¿qué es la costumbre sino convención? Por lo menos significa que las letras pueden indicarnos un objeto con el que ellas

---

[38] Esto podría considerarse perverso, dado que la cuestión es no que en lugar de diez uno podría escribir nueve u once, sino que uno podría deformar el nombre «diez» (suponiendo que es correcto), diciendo o escribiendo, por ejemplo, «diaz» o «diz». Pero, aunque la palabra *deka* referida a diez aparece completa en el texto, debemos recordar que los griegos representaban los números con letras singulares. Así, ι corresponde a nuestro 10. Añádase una letra, α, y se convierte en 11.

[39] Pág. 22, n. 35, *supra*.

[40] Obsérvese cómo Sócrates introduce algo que Hermógenes nunca dijo. En 438a, él se lo hará decir a Crátilo y por ello lo acorrala.

no tienen parecido. Es indudable que en un lenguaje ideal los nombres siempre se parecerían a sus objetos, pero, tal y como son las cosas, la convención juega también una parte.

Crátilo sigue insistiendo en que el parecido entre los nombres y sus objetos es tan estrecho que los nombres son la única fuente de información y «quien conoce los nombres conoce también los objetos». Esto se aplica al descubrimiento del conocimiento nuevo, así como a la comunicación del adquirido. Pero seguramente, en una investigación original, es peligroso tomar los nombres como una guía hacia las realidades. ¿Qué sucedería si, fuera quien fuera el que los otorgara, lo hiciera bajo una errónea impresión de lo que ellos significan? Pero esto es imposible según la teoría cratílea: él tiene que conocer la verdad, o ellos no podrían ser nombres en absoluto. Además, miremos a su coherencia: Sócrates en persona ha argumentado que todos ellos expresan la misma concepción del mundo. Contra esto hay que decir: *a)* la coherencia no es garantía de corrección si la hipótesis inicial es errónea; *b)* es dudoso que el concepto implicado sea coherente. Las palabras examinadas hasta aquí sostenían el principio del flujo y movimiento universales, pero otras sugieren lo contrario[41].

Más aún, si los nombres son la única fuente del conocimiento, ¿cómo pudo el primer nombrador hacer sus nombres con conocimiento de los objetos? Crátilo sólo puede suponer que ellos han sido concedidos por un infalible «poder sobrehumano», y por ello tienen que ser correctos. Todos los demás (como los que sugieren un mundo estático) no son nombres en modo alguno. Todo esto está muy bien, pero si dos grupos entran en conflicto, ¿qué tenemos que hacer? Los nombres ya no pueden ayudarnos, y nosotros necesitamos otros criterios por los que juzgar la verdad sobre las cosas existentes y ver qué grupo de nombres es genuino. Tiene que ser posible, por ello, aprender las realidades de un modo diferente que a través de los nombres y, si es posible, de un modo que seguramente es mejor. Es decir, deberíamos comprenderlos directamente, por medio de sí mismos, o mutuamente, donde ellos poseen afinidades. Las cosas que no tienen relación con ellos no pueden significarlos[42]. Los nombres, a lo sumo (como todos hemos reco-

---

[41] Aquí Sócrates toma un número de palabras, por ejemplo, las que aluden al conocimiento, investigación, fe, memoria y, a la inversa, ignorancia, libertinaje, etc., e inventa etimologías extravagantes a fin de mostrar que las palabras «buenas» se derivan de «detención», «descanso», «parar el flujo» y así sucesivamente, y las malas, de «ir con la divinidad» o «seguir las realidades». ¡Está claro que su inventor no fue un heraclíteo!

[42] Literalmente «lo que es otra cosa distinta y diferente de ellos no significaría ellos, sino lo que es distinto y diferente». El sentido y referencia de estas palabras es enigmático. ¿Ya no cree Platón que toda la realidad está emparentada *(Menón* 81c)? ¿O se trata de una indicación de que los nombres no se parecen después de todo a las realidades, como Sócrates ha dicho sin cesar que ellos hacen? Pero en la frase inmediatamente siguiente repite esto.

nocido), son copias de las realidades, y es más esclarecedor aprender de un original, no sólo lo que se refiere al mismo, sino también respecto de la exactitud de la copia, que aprender de una copia su propio éxito, no sólo en lo que a parecido respecta, sino también respecto al original que ella representa. *Cómo* puede hacerse esto —cómo descubrir las realidades, no a través de los nombres, sino directamente— es algo que probablemente escapa a nuestra comprensión.

Queda aún una cuestión por tratar: si los creadores de los nombres actuaron apoyándose en la creencia en un flujo y movimiento universal y continuo, ¿acertaron? No, si es correcto lo que Sócrates «sueña» (y Crátilo dice «tiene que ser así»), es decir, que existe una belleza absoluta y un bien absoluto, «y sucede lo mismo con todas las cosas que existen». Estas son las cosas que exigen nuestra atención, no las cosas particularmente hermosas, ni la cuestión de si ellas están en flujo, sino la belleza en sí, que nunca cambia. De lo que está en continuo cambio no puede hablarse y tampoco puede conocerse. Nosotros no podemos decir «esto» o «tal»; ello no es nada, porque, si permanece lo mismo por un momento, no está cambiando. Tampoco podemos conocerlo, porque, en cuanto el conocedor se aproxima a ello, se convierte en algo diferente. El conocimiento en sí no puede existir. O siempre permanece el mismo (lo cual contradice la doctrina del flujo) o, si la verdadera forma del conocimiento está siempre cambiando, ya no será conocimiento. No, si existe siempre alguien que conoce y algo conocido, si existe la belleza y la bondad y cualquier otra cosa que exista, es imposible que tengan parecido alguno con el flujo o el movimiento[43].

Sea cual fuere la opinión correcta, ningún hombre sensato confiará en los nombres y en sus creadores, como prueba de que todo fluye como el líquido de una olla agujereada o un resfriado de nariz. Puede que sea así, pero la cuestión requiere un pensamiento más riguroso. Crátilo promete no eludirla, pero toda la investigación que ha realizado hasta este momento le ha confirmado en la visión heraclítea, y él espera que Sócrates la examinará también.

COMENTARIO[44]

Estamos en presencia de dialéctica real, con Platón en su nivel más elevado de chanza en su esfuerzo por hacernos pensar. Para examinar la cuestión tópica de la «corrección de los nombres» desde todos los ángulos, él ha apro-

[43] *Vid. infra,* sobre este pasaje, las págs. 93 y sig.

[44] Admito con gusto que, además de las fuentes publicadas, yo he recibido ayuda de un libro de notas de Cornford, que contenía observaciones sobre el *Crát.* Las sucesivas referencias a Cornford aluden a esas notas.

vechado por completo la ventaja de la forma dialógica. Ella le posibilita exponer las teorías contrapuestas, a fin de mostrar que ninguna es completamente correcta y llegar a la única conclusión de que la cuestión necesita mayor consideración. Sócrates se nos muestra más caprichoso y travieso que nunca, adoptando primero una postura y después la otra. No es de extrañar que los especialistas hayan evidenciado amplias discrepancias respecto de lo que Platón estaba intentando hacer, pero, de hecho, él no deja duda alguna de que era importante para él. A lo largo de las discusiones, sus propias convicciones (ahora familiares para nosotros) emiten destellos entre las que él considera absurdas, en la única forma que sabemos de su tratamiento de sofistas como Hipias, y se formulan al final abierta y claramente. Su elección de la situación de los nombres como tema tenía un doble motivo: en primer lugar, se trataba de un tema reciente de debate entre los sofistas, sobre el cual él podía poner en evidencia sus errores con su mezcla favorita de seriedad y humor (especialmente lo segundo) y, en segundo lugar, este tema afectaba a su dilecta doctrina de las Formas. (Proclo, *In Crat.*, pág. 3, Pasqu., hizo notar que, para comprender la corrección de los nombres, había que recurrir a un estudio preliminar de la dialéctica.)

La idea de que el concepto correcto de una cosa tiene que ser inherente a su nombre no se circunscribía a los profesionales, sino que está atestiguada por muchos pasajes de la literatura griega, especialmente la tragedia[45]. Dado que ella es extraña a nuestro pensamiento, Wilamowitz prestó un servicio al destacar que se trataba de una concepción natural, y hasta inevitable, de la época *(Pl.*, I, págs. 287 y sig.), y no hay por qué sorprenderse ante el hecho de que la aceptara el heraclíteo Crátilo, aunque sospechemos que es Sócrates quien pone en su cabeza el oportuno pensamiento de que puede hacerse cualquier etimología para apoyar la doctrina del flujo.

Conversación con Hermógenes. En su discusión con Hermógenes, Sócrates construye una teoría, tal y como la podría haber esgrimido Crátilo contra él (quien hasta ese momento ha rehusado una explicación), de cómo los nombres pueden tener corrección natural. Partiendo de aquí, la dota de una base heraclítea aceptable para Crátilo, quien en efecto declara que ella en su totali-

---

[45] Kirk *(HCF*, pág. 119) mencionó algunos ejemplos de la tragedia, que podrían multiplicarse con facilidad. Uno bueno se halla en Eur., *Troyanas* 889 y sig., que relaciona a Afrodita con ἄφρων, «loco», en lugar del más usual ἀφρός, «espuma», que Sócrates mantiene en 406d, aunque llamándolo su nombre «festivo». Existen pruebas de que Demócrito, quien con seguridad teorizó sobre el lenguaje (vol. III, págs. 208 y sig.), dio la etimología de los nombres de los dioses (fr. 2). Kahn ha destacado también esto y el énfasis sobre los nombres y la etimología en el siglo IV. El papiro órfico de Derveni ilustra una moda vigente de explicar los nombres divinos de una forma alegórica, la cual, si supiéramos más sobre ello, podría arrojar luz sobre el comportamiento de Sócrates bajo el influjo de Eutifrón. *Vid.* esp. *Crát.* 401 y sigs., y Kahn, en *Exegesis*, págs. 155 y sig.

dad es inasequible a su inteligencia (428c). Respecto de la concepción extrema de Hermógenes de que un individuo tiene derecho a llamar a un hombre «caballo» [46], aunque todo el mundo lo llame «hombre», el mismo Sócrates, en el *Cármides,* concedió permiso a Critias para usar cualquier nombre que él eligiera, a condición de que dejara claro lo que quería indicar mediante él. Grote acusó a Hermógenes de contradecirse a sí mismo, porque convención y acuerdo implican una intención de ofrecer comunicación, lo cual ellos no podrían hacer si cada uno tuviera su vocabulario propio. Pero Hermógenes no ha mencionado la palabra comunicación y, en 388b, se muestra incapaz de decir para qué sirve un nombre hasta que Sócrates le insta a ello. Su argumento en cuestión es diferente, que los sonidos de «caballo» pueden ser igualmente adecuados para indicar un hombre o un caballo. Si los demás aceptaran el cambio, nada se perdería, ya que no existe una afinidad natural, como pretendería Crátilo, entre una cosa y su nombre [47].

¿Una falacia de la división? En 385b, Sócrates argumenta que, del mismo modo que las afirmaciones pueden ser verdaderas o falsas, igualmente les sucede a los nombres de los que ellas se componen. Robinson comenta que el argumento es malo, «porque los nombres no tienen valor de verdad, y la razón dada para decir que lo tienen es una falacia de la división» [48]. Él presenta, de este modo, dos objeciones: *a)* las palabras de Sócrates implican la proposición universal de que si un todo posee una característica determinada, del mismo modo la tendrán sus partes (esto, evidentemente, es una falacia); *b)* Sócrates se equivoca en este caso particular porque los nombres no tiene «valor de verdad». Aquí deberíamos señalar la definición de «verdadero» en 385b7 (que recuerda que *alēthés* significa «real» o «genuino», en cuanto opuesto a «imitación», así como «verdadero» en afirmaciones descriptivas:

---

[46] Evidentemente, él podía «estar de acuerdo consigo mismo» (435a); pero, en cualquier caso, Hermógenes usa indiferentemente «acuerdo» (συνθήκη, ὁμολογία) y «costumbre» (ἦθος). Suele pensarse que él está confundiendo las dos teorías sobre los nombres, la machaconamente repetida de que el nombre de cualquier cosa es lo que yo elijo para llamarla y la más seria concepción del lenguaje como una institución social, con correlaciones entre palabra y cosa establecidas convencionalmente por la tradición de un lenguaje particular (Kahn, *Exegesis,* págs. 158 y sig.).

[47] Cf. B. Heath, *JPH,* 17 (1888), pág. 195.

[48] *Essays,* pág. 123. La afirmación socrática había sido llamada ya un sofisma por Steinthal en 1890 y defendida por Goldschmidt, *Essai,* págs. 51 y sig. Robinson ha sido puesto en tela de juicio por Lorenz y Mittelstrass, en *Mind,* 1967, y por Luce, en *CQ,* 1969. (Uno debe evitar por supuesto la *petitio principii* de replicar que ella es confirmada por la teoría de los nombres naturales, que es la que está utilizando Sócrates para probarla.) Aristóteles distinguió también entre los nombres y las proposiciones, al decir referido a un nombre: «'Hombre' significa algo, pero no que exista o no exista» (o «es o no es», ἔστιν ἢ οὐκ ἔστιν, *De int.* 16b26-8). Del mismo modo, Platón dice que se puede señalar un retrato y decir «hombre» o «mujer», proporcionando así información o una información errónea.

(*vid.* pág. 81, *infra*). «Un *lógos* verdadero es el que habla de (o describe) las cosas como ellas son». Para los ojos griegos, los nombres mismos (incluyendo los nombres propios, los nombres y los adjetivos) cumplían esta condición[49], y, como hemos señalado, la mayoría de los nombres griegos son transparentemente descriptivos. Otro ejemplo, citado por Luce (*l. c.* pág. 225), es Esquilo, *P. V.* 85 y sig.: «Con falsedad te llaman Prometeo», si Prometeo significa «previsión». A los nombres y adjetivos les sucede lo mismo cuando son compuestos, como *philósophos*, y era fácil creer que, cuando eran simples, tenían la misma función, aunque ahora fuese difícil de detectar. Esto es lo que Sócrates va a intentar demostrar. También es cierto que un nombre o palabra aislada pueden servir como una afirmación, como «Crátilo» responde a la pregunta «¿quién es ése?», «Pasear» responde a «¿qué está haciendo él?». Como el encabezamiento de un periódico, «Parlamento» proporciona información, verdadera si presenta un informe sobre las sesiones del Parlamento, falsa si nos habla de un asesinato. Sería exagerado objetar que una palabra tan usada es *virtualmente* una afirmación o implica una afirmación, por ejemplo, «Crátilo está caminando» o «lo que sigue es una información parlamentaria». Sólo se emite una palabra, y esa palabra da la información. Platón no está hablando de palabras separadas de un contexto, sino como «partes del discurso»[50].

Hermógenes y Protágoras (386a). Hermógenes no debería haberse preocupado por su desgana en aceptar el relativismo protagóreo[51], porque su propia teoría de los nombres no lo implica en modo alguno. Él sostiene que existen objetos con características permanentes y definibles, por ejemplo (por tomar el ejemplo de *Fedro* 260b), «animal domesticado con las orejas más largas», pero que es indiferente si se le llama burro o caballo, o «blip» o

[49] Merece la pena transcribir aquí una observación de Cornford: «El uso de ἀληθής es sólo inteligible manteniendo en la mente su definición, τὸ τὰ ὄντα λέγειν ᾗ ἔστιν. *a)* Si el ὄν en cuestión es una relación entre dos cosas, el lenguaje adecuado es una proposición que afirme una relación semejante. *b)* Si el ὄν es una cosa, el lenguaje adecuado es un nombre. Exactamente igual que la proposición es verdadera si ella refleja correctamente la relación objetivamente existente, así también el nombre es verdadero si refleja correctamente la cosa objetivamente existente, es decir, habla de ella ᾗ ἔστιν. Esto sólo puede hacerse si el elemento material (los sonidos) tiene una correspondencia natural (φύσει) con las formas de las cosas (οὐσίαι), como resulta ser el caso de 434a-b».

[50] Cf. *passim* el artículo de 1969 de Luce, esp. las págs. 224 y sig.: «Un nombre, por el hecho de ser expresado en un contexto, es decir, como una etiqueta referida a una persona o cosa, adquiere el valor de verdad». Otro tratamiento de la crítica de Robinson puede verse ahora en Kahn, *Exegesis*, págs. 159-61, y en el preciso momento en que este libro se concluyó apareció el artículo de Mary Richardson «True and false names in the 'Cratylus'», *Phron.*, 1976.

[51] Respecto al relativismo o subjetivismo de Protágoras, *vid.* vol. III, págs. 183-89. Su relación con Eutidemo (presentada aquí en 386d) se menciona en la pág. 187, n. 20 de ese mismo volumen.

«cump», dado que todo nombre es sólo una etiqueta elegida arbitrariamente. La teoría de Protágoras era que, aunque el lenguaje es constante y dos hombres aluden a la misma sensación cuando dicen «frío» o «caliente», uno puede sentir frío en la misma situación en que otro siente calor. Ellos no pueden contradecirse mutuamente, no porque un hombre posea un lenguaje privado en el que «frío» es el nombre que se aplica a la sensación que otros llaman «caliente», sino porque ellos están teniendo sensaciones diferentes. Aquí se despacha a Protágoras con mucha brevedad, porque Platón persigue otro juego. Él aplaza la cuestión para el *Teeteto.*

Esencia y forma. En 386d-e, Hermógenes se muestra de acuerdo con Sócrates en que, si Protágoras estaba equivocado, «las cosas tienen que tener una cierta esencia estable (o sea, *ousía)* propia, no en relación con nosotros, arrastrados aquí y allí por nuestras propias imaginaciones, como algo constituido naturalmente, que está en las cosas mismas y en relación con su propia esencia». Será conveniente aducir aquí algunos otros pasajes en los que el Sócrates platónico expone su propia opinión sobre la realidad objetiva y su relación con los nombres.

423e: «¿No piensas que cada cosa posee una *esencia* del mismo modo que posee un color y las demás cualidades que acabamos de mencionar ahora? ¿No existe una esencia del color y del sonido en sí y de todo lo demás que con razón se dice «ser»?».

393d: Las sílabas y letras precisas no cuentan «con tal de que la esencia del objeto prevalezca y se descubra en el nombre».

422d: «La corrección de los nombres que acabamos de examinar quería decir que ellos revelaban cada objeto como era». De un modo semejante, 428e: «Nosotros estamos de acuerdo en que la corrección de un nombre significa que mostrará el objeto como es».

438d: La discusión ha puesto ahora en evidencia que los nombres, por su formación, parece que ofrecen explicaciones contradictorias de la realidad, de modo que «nosotros tenemos que buscar algo más» para mostrarnos «la verdadera naturaleza de las cosas existentes».

En 388b aparece también la afirmación de la doble función de los nombres: ellos son instrumentos que se usan para: *a)* informar, *b)* distinguir las cosas conforme realmente son.

Finalmente está el muy discutido pasaje 386e y sigs., en donde Sócrates introduce la trillada analogía de los oficios que le hizo tan impopular en la vida real. Un nombre es un instrumento usado para una finalidad, exactamente igual que una barrena o una lanzadera, y es la finalidad lo que el constructor de la lanzadera tiene en su mente cuando él talla su madera. La definición apropiada de una lanzadera no es «una pieza de madera de tal y cual forma y dimensiones», sino «una herramienta perfectamente adecuada para separar los hilos». Esta definición puede ser llamada, por ello, «la lanzadera en sí» o

la *eîdos* «lanzadera» (que para Hermógenes, un socrático, pero no un platónico, podía significar forma, apariencia, o clase, especie), y esto es, o debería ser, el objeto de una definición, «lo que es en esencia una lanzadera» (398b5) —la vieja lección socrática tal y como aparece ejemplificada en *Hipias Mayor* y *Menón*, por citar un ejemplo—. Además, puesto que existen diferentes lanzaderas para materias primas y estilos diferentes de tejer, el fabricante de una lanzadera individual tiene que proporcionar a su madera no sólo el *eîdos* general de lanzadera, sino también el carácter específico *(phýsis)* exigido por su trabajo especial [52].

En el contexto del diálogo, la aplicación a los nombres es la siguiente. El acero (por tomar prestado un ejemplo de Cornford) se usa para grabar una piedra, un diamante para grabar el cristal. Atendiendo a cada finalidad el *eîdos* de la herramienta cortante se plasma en un tipo diferente de materia, y, debido a la diferente cualidad de la materia prima que va a ser tratada, se talla el diamante en forma de punta para poder rayar y el acero adquiere la forma de hoja (cincel) para que pueda cortar. El *eîdos* general (390a5-6) o esencia (389d6-7) de un nombre es ser un instrumento de información y discernimiento. El *eîdos* subordinado, que corresponde a una punta aguda o a una hoja lisa, aparece en la diferencia entre letras con significado (r = movimiento, etc.), cada una de cuyas combinaciones indica una clase particular de cosas. La diferencia que se da en la materia prima (como la que puede haber entre el acero de dos cinceles), la cual puede ignorarse, es la diferencia que existe entre *a)* una combinación de letras griegas y extranjeras con el mismo significado, o *b)* entre dos combinaciones griegas con el mismo significado, como Héctor y Astianacte, o *iatrós* (médico) y *akestḗr* (sanador). En 390e, el verdadero artesano en relación con los nombres es quien «mira solamente a lo que es el nombre natural de cada cosa y puede implantar su *forma* en las letras y las sílabas» [53], pero en este pasaje se dijo precisamente que él sólo puede hacer esto actuando bajo las instrucciones de la dialéctica, es decir, el filósofo. Platón está desarrollando aquí el mismo argumento de *Rep.* 601c y sigs., donde el que usa algo posee conocimiento y el fabricante sólo «opinión correcta». Corresponde con exactitud a su método dialéctico hacer al princi-

---

[52] Esto puede ser una indicación de cómo Sócrates pensaba que la relatividad del concepto «bueno» era compatible con la noción de un *eîdos* general. *Vid.* vol. III, págs. 438 y sigs.

[53] Aristóteles *(De int.* 17a1) decía que lo que es κατὰ συνθήκην no puede ser ὄργανον. Su sentido parece haber sido percibido con agudeza por Crombie *(EPD,* II, pág. 477): «mientras que la función de una lanzadera determina su forma, la función de un nombre no lo hace». La totalidad de la argumentación esgrimida aquí por Platón, apoyado por los ejemplos de las letras «imitadoras», es que sí lo hace, pero al final de la conversación con Crátilo él ha mostrado que su opinión propia coincide con la de Aristóteles y Crombie.

pio una afirmación más imprecisa (el carpintero mira a la forma) y, a continuación, pulirla [54].

Una vez más observamos la base teleológica (es decir, *práctica)* de todo el socratismo y platonismo [55]. También podemos observar con qué facilidad la concepción socrática se desarrolló en la mente de Platón hasta convertirse en la creencia en unas Formas independientes, que existen con anterioridad a sus encarnaciones materiales, porque es evidente que la función de una lanzadera precedió a todas las lanzaderas concretas; en una palabra, no se podrían haber hecho lanzaderas hasta que alguien hubiera sentido la necesidad de un utensilio de esa clase para hacer la obra que él quería hacer. El *Crátilo* proporciona un claro ejemplo del ser Forma, entendido no sólo como un carácter interno o esencia, sino también como *ideal.* A eso es a lo que el tejedor y el carpintero «dirigen su mirada» y lo encarnan en su materia prima en la medida de lo posible. Platón añade que, si una lanzadera está estropeada, el fabricante no intentará simplemente copiarla, sino que tendrá en consideración «esa Forma a la que él dirigió su mirada cuando él hizo la rota». Strang [56] cita un paralelismo moderno fascinante. La «yarda modelo» se construyó en 1760. En 1834 se estropeó, «y la comisión creada para reemplazarla decidió reconstruirla del modo más exacto posible teniendo en cuenta las copias certificadas». Pero, al hacerlo así, ellos contravinieron un acta de 1824, «en virtud de la cual la restauración debería hacerse teniendo en cuenta la longitud de un péndulo que, oscilando en un espacio vacío a la latitud de Londres, debería tener un tiempo periódico de dos segundos solares exactamente». Esta era la «Forma», a la que tenían que «mirar» tanto el constructor como el reemplazador.

Platón podría haber llegado a sospechar incluso de esta fórmula, porque un péndulo oscilante sugiere el mundo de la sensación, donde la exactitud nunca es más que aproximada. (Cf. su tratamiento de la astronomía, vol. IV, pág. 502.) En el *Crátilo,* como en el *Fedón,* una forma *a)* es no sólo lógicamente, sino también temporalmente anterior a sus encarnaciones; *b)* repre-

[54] Según Ross *(PTI,* pág. 19), en 389c3-6 y 390b1-2, Platón habla de un hábil carpintero como si lograra [completamente] encarnar la Forma en los particulares. En el primer pasaje, él está presionando demasiado a las palabras e ignorando el sentido, que es sólo que la función de una herramienta exige que se le haya dotado de una forma o carácter objetivo, sin tener en cuenta nuestro capricho, si deseamos que ella cumpla esa función. Se puede considerar a un martillo un objeto más agradable que un hacha, pero, si se desea cortar madera, hay que reprimir las inclinaciones estéticas y ajustar una hoja de hacha al mango y no una cabeza de martillo. En el segundo pasaje Platón está diciendo realmente que no es el artífice, sino el usuario de su producto, quien conoce «el *eîdos* adecuado a una lanzadera».

[55] Socrática antes de que fuera platónica. *Vid.* vol. III, «Índice de nombres», *Sócrates: teleología.*

[56] En *Platón* (ed. Vlastos) I, pág. 188. Él desarrolla el tema como una objeción fatal al «paradigmatismo» de Platón.

senta una perfección a la que ellas sólo pueden aproximarse mediante la imitación, o, como él dice en otra parte, «participando de» ellas; *c)* es un objeto de inteligencia, no de sensación[57]. (Respecto de la última cuestión, *vid.* 423d-e, donde los colores y los sonidos sensibles son contrapuestos con la *esencia* del color y del sonido.) Al mismo tiempo, el vocabulario de esta doctrina tiene tanto en común con el socrático (como se ejemplificó en el *Eutifrón*, vol. IV, págs. 117 y sigs.) que Hermógenes puede seguir y aprobar el argumento sin (se puede presuponer) una sospecha de sus trascendentes implicaciones. Por supuesto que la noción de una lanzadera esencial, que existe eternamente, independiente de la invención del arte de tejer, es absurda[58], y, como veremos, el alcance de la aplicación de la doctrina de las formas se convirtió en un serio escollo, del que Platón no parece, sin embargo, consciente. En el momento presente, ella sirve como una ejemplificación, cuyas dificultades filosóficas no le han causado aún impacto. Su centro de interés no es el arte de tejer, sino las Formas ético-estéticas de las que se ocupaba Sócrates —el Bien, la Belleza e ideas semejantes (439c). (Cf. vol. IV, págs. 526-30).

Si la función de los nombres es informar distinguiendo la esencia de las cosas, ellos se convierten de hecho en definiciones en conserva, y una definición es algo de universal necesidad, una afirmación del *eîdos*[59], que indica

---

[57] La cuestión de si la doctrina platónica de las Formas ha avanzado hasta este punto en *Crát.* se ha prestado a muchas discusiones. Un escéptico madrugador fue Ritter *(N. Unters.*, págs. 262 y sigs., esp. pág. 266). Ross *(PTI*, pág. 19) dice que Platón «no ha alcanzado aún el punto de pensar que una idea nunca se puede ejemplificar de un modo perfecto, sino sólo imitarse», y Luce, que el *Crát.* «constituye... un estadio evidentemente anterior a la posición alcanzada en el *Fedón» (Phron.*, 1965, pág. 21: en una nota él alude a otras opiniones). En contraposición, Hackforth dice *(Fedón*, pág. 9): «Con toda seguridad es difícil que Platón hubiera usado un lenguaje más claro para indicar que él concibe la Forma como existiendo aparte de sus particulares y anterior, qué duda cabe, a sus particulares». Él añade una crítica a Ross. Cf., sin embargo, el lenguaje sorprendentemente similar de *Gorg.* 503d, y Dodds, *ad loc.*

[58] Este punto pone perfectamente de manifiesto la diferencia entre las concepciones platónica y aristotélica de la forma. Para Aristóteles también la forma no sólo es anterior lógicamente, sino también cronológicamente, al producto, porque ella tiene que pre-existir *en la mente del constructor (Metaf.* 1032a32-b1).

[59] O de la οὐσία (por ejemplo, *Leyes* 895d). La teoría platónica de las definiciones es, en términos modernos, realista o esencialista, no, como sucede con la mayoría de las teorías modernas, nominal o lingüística (términos que significan que, en palabras de Mill *(Lógica*, libro I, cap. 8,6), «todas las definiciones lo son de nombres, y sólo de nombres»). Así, Hospers, *Phil. Anal.*, pág. 54: «En estos casos [es decir, que son declarados definiciones reales], lo que se define es siempre una palabra o frase —un símbolo—. El lenguaje de «esencia», sin embargo, puede engañarnos y hacernos pensar que estamos definiendo cosas», y Russell y Whitehead, *Pr. Math.*, I, pág. 11 (citado por Abelson en su artículo «Definición», *Ency. Phil.*, 2, 319): «Una definición sólo tiene que ver con los símbolos, no con lo que ellos simbolizan». Moore, por otra parte *(Pr. Eth.*, págs. 6-7), llama a este tipo de definición comparativamente carente de importancia, excepto en lexicografía: las definiciones que él quiere son «las que describen la naturaleza real del objeto o la noción denotada por una palabra», sólo posible cuando el objeto

no sólo el carácter esencial (como *ousía),* sino también la clase. Esta es la razón por la que Platón se centra más en los nombres comunes que en los propios. Incluso en el caso de los retratos, él habla (aunque sea improbable) de confundir el de un hombre por el de una mujer, no (como parecería más natural) uno de Hermógenes por uno de Crátilo. En sus etimologías él incluye ambos, pero, una vez que el nombre propio ha sido explicado como descriptivo de una esencia, inmediatamente sitúa a su poseedor en una clase: hay muchos señores de ciudades junto a Astianacte. Lo que los nombres deben mostrar es el *týpos,* la marca o sello general (432e). El verdadero poder *(dýnamis)* de los nombres y su relación con las realidades, tal y como Platón lo ve, se hace patente en la segunda parte del diálogo, pero decir que ellos tratan de las esencias equivale, al menos, en su verdadera dimensión, a afirmar que sólo mediante el uso de las palabras podemos ejercer la capacidad exclusivamente humana de generalizar (vol. IV, págs. 409 y sig.).

Las etimologías [60]. Constituyen una colección desconcertante y, a veces, absurda. Le recordaban a Crombie a Lewis Carroll y algunas pertenecen, con seguridad, a la misma clase de la asociación de Gryphon de «lesson» con «lessen» [61]. Otras son acertadas e incluso correctas, y la sección en su totalidad es una enciclopedia regular (como la llamó Goldschmidt) del conocimiento platónico del saber primitivo y contemporáneo en los ámbitos de la ciencia física, la cosmología, la antropología y las ideas filosóficas y religiosas. El elemento común en las etimologías de 391c-427d es que todas se aducen para apoyar la teoría heraclítea y cratílea del flujo cosmológico *(vid.* especialmente 411c). Nadie consigue tomarlas en serio. A duras penas se pueden aceptar como pruebas las derivaciones correctas o razonables cuando ellas aparecen tratadas de una forma exactamente igual que las absurdas. Grote, es cierto, argumentó que, a los ojos de Platón, ninguna era extravagante, y citó ejemplos por doquier de derivaciones aparentemente serias [62]. Sin

---

o noción es algo complejo. Tanto Antístenes como Platón se le habían anticipado en el segundo punto *(vid.* vol. III, págs. 209 y sig. y *Teet.* 201d-202b). Ello le indujo a concluir que «bueno» era indefinible y a que Platón dijera que, mientras que el argumento dialéctico era un preliminar indispensable para asir su esencia, la comprensión plena de la misma sólo podía ser el resultado de un salto repentino o una iluminación súbita.

[60] «Las etimologías griegas no pueden compararse con nuestras etimologías científicas, porque son algo diferente; ellas deben ser consideradas, de hecho, como un intento de penetrar en el misterio de las cosas: su significado es filosófico, no lingüístico». (Untersteiner, *Los Sofistas,* pág. 224, n. 42 *ad fin.).*

[61] Es decir, de «lección» con «disminuir», lo que nosotros llamaríamos una asociación fónica, aunque los significados sean muy diferentes. *(Nota del traductor.)*

[62] *Fedro* 238c ἔρως de ῥώμη,244b μαντική = μανική (de un modo muy semejante *Crát.* al eliminar la τ como una adición «inconsciente») y 244c οἰωνιστική de οἴησις, νοῦς y ἱστορία (aunque incluso Grote tiene sus dudas sobre esto), *Tim.* 43c αἴσθησις de ἀΐσσω, 62a θερμόν de κερματίξειν. Pero Taylor *(Comm.,* págs. 269 y 432) llama a ambos ejemplos del *Tim.* «estrafalarios» o «juguetones», y es increíble que las de *Fedro* tuvieran alguna intención filológi-

embargo —por citar sólo un ejemplo—, yo no creo que Platón pensara que el nombre de Cronos pudiera derivar de la pureza resplandeciente de su inteligencia (396b).

Otros han mantenido que, aunque etimologías particulares puedan ser malas, ellas aclaran principios válidos apenas anticuados incluso hoy[63]. Tales son el efecto de la eufonía (404d) y otros cambios en el uso, la necesidad de buscar la forma más antigua (418e), los principios de la filología comparada (especialmente en 410a), «el simbolismo válido» y el modo claro en que se distingue la teoría del lenguaje como gesto vocal de la mera onomatopeya. Con todo, los principios mismos poseen una mezcla de sentido y sinsentido. Se dice, por ejemplo, que las mujeres sienten, o han sentido, una predilección especial por el sonido de las letras *i* y *d*, y que son especialmente conservadoras en su lenguaje (418b-c). Podemos observar también que el mismo Sócrates acaba rechazando el recurso a un origen extranjero como «escapista» (426a) y respecto del simbolismo del sonido (imitación más exacta de las esencias por medio de los movimientos y de las posiciones de los órganos del lenguaje), que él admite que parece ridículo, él no dice que se trate de una explicación verdadera, sino que es el único modo racional de defender la corrección de los nombres primarios (en lo que, en efecto, no creen ni Hermógenes ni el mismo Platón). Su inutilidad es puesta sutilmente en evidencia en el curso de la exposición, recurriendo a la observación cierta, por ejemplo, de que incluso los nombres con un sentido obvio pueden haberse dado por razones equivocadas (conexiones familiares, anhelos) y no tener, por ello, afinidad natural con lo denominado (394d-e, 397b) y que algunos nombres han sido deformados hasta la ininteligibilidad por «gente que no tiene en consideración la verdad», hasta que «cualquier nombre pueda ajustarse a cualquier objeto» (414c-d). Una vez más, la finalidad que se pretende con el ejercicio es mostrar que las palabras están relacionadas con sus objetos mediante una teoría de los sonidos significativos; después de haber refutado, no obstante, a Crátilo sobre la base de su suposición de que ellos están relacionados de ese modo, Sócrates desbarata todo el entramado mostrando que las etimologías pueden aducirse para apoyar con la misma facilidad una teoría

ca seria. En *Tim.* 45b, Platón ofrece para ἡμέρα la derivación de ἥμερον, que él rechaza de un modo explícito en *Crát.* 418d. Otras etimologías platónicas son ofrecidas por Méridier, en la pág. 18, n. 2. Mayor impresión causa aún el sobrio Aristóteles: *HA* 493a22 ὀσφῦς de ἰσοφυές, *EN* 1132a31 δίκαιον de δίχα, *Fís.* 198b22 αὐτόματον de αὐτο μάτην. Grote añade μεθύειν de μετὰ τὸ θύειν, pero el fr. 102 de Rose sugiere que esto no era una idea propia de Aristóteles. Grote cita también opiniones de la Antigüedad tardía para apoyar la opinión de que Platón era serio. Su vol. II, págs. 518-29 con sus notas, no debería ser dado de lado, aunque sólo fuera por su brillante exhibición de erudición.

[63] *Vid.* por ejemplo, Jowett, *Dials.*, III, pág. 2; Friedländer, *Pl.*, II, pág. 206 con nota 30; Pfeiffer, *Hist. Cl. Sch.*, I, págs. 63 y sig.; Méridier, *Crat.*, pág. 26.

de la inmovilidad o una del flujo, llegando a ofrecer incluso explicaciones contrarias de la misma palabra[64].

En conclusión, sean o no defendibles los ejemplos únicos o los principios generales, la idea de que lo que Platón pretendía mediante ellos era llevar a cabo un ejercicio lingüístico serio queda invalidada por el carácter coherentemente humorístico e irónico con el que ellos se nos proponen. Esto es lo que he intentado destacar en el resumen. Una de las cosas que se ha aceptado en relación con Platón y que le hace un filósofo tan desconcertante y un escritor tan delicioso es el modo en que su Sócrates juega con un interlocutor ingenuo o sofístico, desarbolando con un semblante igualmente franco las estupideces y las convicciones profundamente mantenidas. Quizá nunca se alcanzará un acuerdo, pero para un lector, por lo menos, las lecciones filológicas pertenecen al primer grupo, la erradicación de la admitida seudociencia de la etimología.

La relación correcta entre los nombres y la realidad. Puede ser que la terminología que vemos en 386e-88e recuerde estrechamente a la de *Rep.* 596a y sigs.[65], que postula claramente una forma única *(eîdos)* para «cada clase de cosas a las que aplicamos el mismo nombre». Esto contrastaría con *Crát.* 387b-d, donde Sócrates advierte a Hermógenes que «si un hombre habla como si las cosas estuvieran destinadas por naturaleza a que se hable de ellas, y con el instrumento apropiado *(sc.* el nombre), su acción —es decir, su lenguaje— llevará a cabo algo. De no ser así, él se equivocará y su acción será nula». Yo espero haber mostrado, sin embargo, que el sentido del pasaje de la *República* no es en absoluto lo que aparece en la superficie *(vid.* vol. IV, págs. 527 y sig.). La finalidad de los nombres es clasificar de acuerdo con la esencia (388b-c), pero puede proponerse un nombre erróneo y entonces no será cierto que todo lo incluido bajo el mismo tiene el mismo *eîdos*. Si los nombres son completamente convencionales, no existe garantía de que un nombre común indique una idea común.

La concepción socrática de *eîdos* y el método de la definición le dejaron a Platón una serie de problemas, de los que sólo gradualmente fue haciéndose consciente, cuando la inestabilidad de los particulares le obligó a llegar a la conclusión de que esta «forma» no era sólo el carácter general que determina una clase, sino también un ejemplar separado y perfecto, al que los par-

---

[64] 'Επιστήμη. *Vid.* 412a y 437a. Obsérvese también que, tomando como base la teoría de los nombres como simbolismo del sonido (a pesar de 423e), los nombres sólo pueden imitar los atributos sensibles, como la velocidad, la suavidad y la forma, mientras que las esencias o Formas son para Platón νοητά, asidos por el intelecto, no por los sentidos. Y νοητά son los únicos objetos verdaderos del conocimiento, por ello el conocimiento no puede obtenerse de las palabras.

[65] Así, Allan, *AJP*, 1954, pág. 281.

ticulares sólo podrían aspirar de una forma parcial. El método socrático de inducción a partir de casos particulares, donde el mismo término se emplea de una forma general (justicia, valor, autocontrol son virtudes, *por ello* tienen que compartir una característica común «por la cual» son virtudes) pudo ser adoptado para suponer que el uso del mismo nombre apunta a un parecido entre las cosas, es decir, se infiere de los nombres a las cosas. Parece como si el *Crátilo* pretendiera corregir esta falsa concepción. En su forma extrema, la suposición es la de Crátilo: «es muy sencillo: quien conoce el nombre conoce también las cosas» (435d). Contra esto argumenta Sócrates: *a)* «Quienquiera que concedió los nombres es indudable que los formó de acuerdo con su noción de las cosas, pero él pudo haberse equivocado (436a-b)[66]; *b)* El conocimiento de las cosas no «puede depender *exclusivamente* del conocimiento de los nombres, puesto que tiene que haber existido un primer creador de los nombres, y ¿cómo pudo él obtener su conocimiento? Las cosas, pues, deben ser conocibles, de algún modo, de una forma directa («por sí mismas y mutuamente») (438e)[67], y la corrección de los nombres, como él le dijo a Hermógenes, debe ser comprobada por su capacidad para distinguir las esencias, o la naturaleza inherente, de las cosas (422d).

Cornford propone una posibilidad tentadora, partiendo de una teoría de las Formas incipiente y otra tardía. Según esta concepción, la pretensión de que un nombre común indica siempre un *eîdos* común sería no sólo socrática, sino también platónica de juventud, supuesto que el *Crátilo* se propone examinar. Dicha interpretación evidencia que la suposición es injustificable, y que, en consecuencia, hay que modificar la base de la teoría juvenil para hacerla independiente de los caprichos e imperfecciones del lenguaje. «¿No es —continuaba él— esta modificación la diferencia fundamental entre las teorías juvenil y de madurez, basándose la segunda en modo alguno en los nombres comunes o en el lenguaje, sino en las clases naturales distinguidas por las características que se observan en ella?» Uno piensa en *Pol.* 262b-e, con su advertencia a no pensar que se está dividiendo «según la forma», porque algo reciba un nombre individual, o en *Tim.* 83c, que habla de «alguien que puede dirigir su mirada a una variedad de cosas y ver en ellas un género individual que justifique un nombre para todas».

Esto, sin embargo, sería difícil de mantener. Como un ejemplo de la teoría de juventud, Cornford citó *Rep.* 506a, en donde se postulaba una Forma para todo lo que tiene el mismo nombre. Pero, en el mismo diálogo (454a), Sócrates distingue los erísticos, o hábiles discutidores, de los filósofos dialéc-

---

[66] Él podría haberse equivocado, dice Sócrates, en su suposición inicial y los errores se multiplicarían a medida que forzara a los demás a estar de acuerdo con ella, como sucede en las pruebas geométricas. La importancia de comprobar una hipótesis de todas las formas posibles aparece en *Fedón*. *Vid.* vol. IV, págs. 340 y sig.

[67] Haag, en o. c., pág. 5, lo compara con *Teet.* 186a-b.

ticos, como personas «incapaces de analizar su objeto en sus clases naturales (διαιρούμενοι κατ'εἴδη), sino que persiguen una contradicción en él, limitándose a juzgar el mero nombre»[68]. Es necesario que «ellos dividan mediante clases (naturales)» nos ha respondido en el *Fedro* (vol IV, pág. 411) y lo vuelve a repetir aquí, cuando en 424c-d Sócrates da a Hermógenes una lección de método al mostrar cómo las letras pueden dividirse en clases naturales (διελέσθαι κατ'εἴδη), lo cual puede ajustarse a las divisiones naturales que se dan entre las cosas. Este método remonta a Sócrates, y quizá más atrás. Merece la pena citar un pasaje del hipocrático *De arte* 2: «Yo creo que las *téchnai* toman incluso sus nombres de sus naturalezas *(eídē)*, porque sería absurdo e imposible suponer que las formas se originan de los nombres. Los nombres son convenciones impuestas apoyándose en la naturaleza, pero las formas no son convenciones, sino productos naturales». En lo que respecta a Sócrates, de acuerdo con Jenofonte, él apuntó que la dialéctica recibía este nombre porque los que la practicaban en sus proposiciones «dividían las cosas de acuerdo con sus clases» (διαλέγοντας κατὰ γένη)[69]. Es evidente que el método de la definición por división, ejemplificado en el *Sofista* y el *Político,* no era un punto de partida nuevo, sino una elaboración técnica de algo con lo que Platón se había familiarizado desde el principio. Este método y la «reunión» no dependieron nunca, ni siquiera en sus estadios más primitivos, de la inferencia a partir de los nombres que se aplican a las cosas. El supuesto implicado en el método socrático era más bien «que los tipos o clases a que pertenecen las cosas particulares poseen una naturaleza cuasi-sustancial y, por ello, una estabilidad que posibilita asir la esencia de cada una de ellas, describirla y distinguirla con claridad de todas las demás esencias»[70]. Como dice el *Fedón* (102b), «las cosas toman sus nombres de las formas en las que participan».

---

[68] El contexto es la propuesta de Sócrates de que las mujeres y los hombres deberían compartir las mismas ocupaciones. Objetar que ellos son «diferentes» podría ser como decir que los hombres calvos y los hombres con cabello no deberían ejercer la misma profesión. La cuestión es *en qué sentido* son ellos diferentes. El mero nombre «diferente» no ayuda a determinar las naturalezas de los hombres y las mujeres.

[69] Jenof., *Mem.* IV, 5, 12 (γένος y εἶδος se usan indiferentemente en el pasaje sobre la διαίρεσις en *Pol.* 262d-e). *Vid.* también el vol. III, págs. 418 y sig., y respecto al siglo V en general, la ref. a Morrison, en la pág. 204. Obsérvese en contraposición con el socrático κατ' εἴδη διαιρεῖν que se alaba más de una vez con ironía a Pródico por su habilidad ὀνόματα διαιρεῖν *(Cárm.* 163d, *Laques* 197d). *De arte* argumenta contra los que podrían negar la realidad a las τέχναι, especialmente a la medicina. Yo no puedo creer que esto se da «después de» Platón, como alguno ha sugerido, en lugar de pertenecer a la controversia del siglo V sobre el status de los nombres. (Heinimann, *N. u. Ph.*, pág. 160, la data así.) Mi traducción de τὰ ὀνόματα λαβεῖν en el vol. III, pág. 204, probablemente necesita corrección.

[70] Vol. III, pág. 418. Existe un argumento respecto de este punto que se remonta al siglo pasado y en el que el prejuicio ha jugado una parte considerable, como Stenzel vio con razón. Al

Un comentario moderno, sin embargo, sobre *Rep.* 596a, muestra cómo se podría malinterpretar todo con suma facilidad haciendo que la clasificación y definición correctas dependan de los accidentes de la nomenclatura. Un malentendido semejante hubiera causado horror a Platón, puesto que habría echado por tierra su obra maestra y fulminado no sólo las verdaderas raíces de lo socrático, sino también su propia creencia en las Formas, y el *Crátilo* puede considerarse no una corrección de su propia doctrina juvenil, sino una defensa de la misma contra las críticas injustificadas y quizá una lección para sus discípulos [71].

El resultado del *Crátilo* es que los nombres proporcionan información al distinguir entre clases o esencias de las cosas («No era un ladrón, sólo un gato»), *pero sólo si las esencias se conocen de antemano* (438a-b). Nos quedamos con el problema, por tanto, de cómo nosotros podemos conocer las cosas en sí y distinguirlas. Ellas deben ser conocidas de una forma directa, «por sí mismas y mutuamente» (438e), pero cómo hacerlo se da de lado

---

reaccionar contra el mismo, él declaraba *(PMD,* pág. 80) que *Rep.* 454a, en su contexto, no tiene nada que ver con el procedimiento técnico de la división de un género en *Sof.* Platón, dice él, usó la palabra διαιρεῖν incluso en los diálogos de juventud, con el sentido de «división en partes» (¿qué más podría significar?), pero tienen que haber sido consideraciones completamente diferentes las que le llevaron a él a la teoría sostenida conscientemente de *Sof.* y *Pol.* También Cornford *(PTK,* págs. 184 y sig.) contrapone a este respecto los métodos socrático y platónico, tomando *Menón* como típico del primero, y Dodds *(Gorg.* 226) considera la *diaíresis* como una invención platónica, aunque viéndola ya (como debe ser) en *Gorg.* El *Sof.* y el *Pol.* representan con seguridad un desarrollo técnico, pero yo considero que es ir demasiado lejos, que esto no tiene nada que ver con el método socrático y que nació de consideraciones completamente diferentes. (Cf. esp. vol. IV, págs. 412 y sig.). Cornford *(PTK,* pág. 180) dice que «la reunión no debe confundirse con la lista socrática de ejemplos individuales», porque ella se halla limitada a las Formas, pero el mismo Sócrates (si, como hace Cornford, tomamos los diálogos juveniles de Platón para ilustrar su método) operaba normalmente con formas o especies como unidades. Es la tesis fundamental de Sayre, en *PAM,* en el sentido de que no existe una distinción tajante entre el método de hipótesis en *Fedón* o *Rep.* y la reunión y la división de los diálogos tardíos. Diez años después del original alemán de *PMD,* el mismo Stenzel escribió *(RE,* II, 5, col. 862): «Platón vio en la noción general de 'separar', agudizada quizá por Sócrates, ... una forma más temprana de su método técnico de definición por *diaíresis».*

[71] Wilamowitz *(Pl.,* I, pág. 289) argumentó que el mismo Platón se sintió en una ocasión muy atraído por la idea de que la esencia de las cosas pudiera hallarse en las palabras y que el *Crat.* se escribió para rescatar a sí mismo y a sus discípulos de esta ilusión. Platón declara que esto es equivocado, pero disfruta jugando con ello como sólo podría hacerlo un hombre que se hubiera aventurado lejos por este sendero antes de descubrir que no llevaba a ninguna parte. (Uno podría pensar en la reticencia de Sócrates a abandonar la teoría de «la imitación» de las palabras en 535c. Cf. también los testimonios presentados con imparcialidad admirable por Goldschmidt, *Essai,* págs. 185-99.) Esto es posible y explicaría de un modo satisfactorio la longitud y el placer de la sección etimológica, que algunos especialistas han considerado desproporcionada, aunque, según su propia justificación, demasiado ingeniosa y entretenida para merecer críticas como las que le dedica Méridier (pág. 33): «Platon croyait avoir ses raisons, mais il est certain que du point de vue artistique l'économie de l'oeuvre en a souffert».

como un problema «demasiado grande para ti y para mí». Se reserva para el *Teeteto* y el *Sofista*. Parecería que el modo obvio es mediante la sensación, cuya pretensión de ser considerada conocimiento se discute exhaustivamente en el primer diálogo. En el *Sofista* se examina y se desarrolla la indicación de que existe una relación definida entre las Formas («mutuamente entre sí»). Partiendo de nuestro conocimiento de otros diálogos, especialmente *Fedro* y *Fedón*, podemos ver la respuesta que, hasta aquí al menos, ha agradado al mismo Platón. La sensación tiene que ser, qué duda cabe, el punto de partida (*Fedro* 249b, *Fedón* 74b). A partir de las sensaciones [72], todos los seres humanos tienen la capacidad de formar conceptos generales, haciendo posible el uso de términos generales. El filósofo, no obstante, mediante su habilidad en la dialéctica, lleva hacia adelante el proceso de recordar las Formas perfectas que su alma vio cuando estaba libre del cuerpo, hasta que, habiéndolas recuperado, puede usarlas como modelos de su clasificación de las cosas que hay en la tierra. El parecido real no se da entre las cosas y sus nombres, sino entre las cosas y las Formas, esas Formas estables, que no cambian, que Sócrates presenta de repente al final y que Crátilo no puede negar —no, con toda seguridad, porque él sostuviera teoría platónica alguna de su trascendencia, sino porque, como hizo Protágoras, le parecía absurdo decir que no existe algo semejante a la belleza o la bondad (cf. vol. IV, págs. 418 y sig.).

¿Qué se entiende por corrección de los nombres? ¿No establece esta pregunta una de las cuestiones centrales planteadas por el *Crátilo:* con qué seriedad está Platón diciendo que los nombres revelan la naturaleza de sus objetos al imitarlos realmente en el sonido? La cuestión no se resuelve diciendo que el legislador original en lo que a los nombres se refiere actuó con un conocimiento de las cosas nombradas. La finalidad que perseguía Sócrates (que, como hemos recordado con frecuencia, era en última instancia moral o social) no exigía ningún parecido entre las palabras y las cosas, sino sólo *coherencia*. Partiendo del supuesto, como él hizo, de que existía la «justicia en sí» y era inmutable, a él no le importa si en el seno de una sociedad recibe el nombre de *justicia, dikaiosýnē* o *Gerechtigkeit,* con tal de que los que usen esas palabras indiquen su verdadera naturaleza cuando ellos empleen la misma palabra, después de haberse librado, mediante la obra del dialéctico, de la confusión de que para uno signifique «la obediencia a las leyes» y para otro «el derecho del más fuerte» [73].

Roth ha señalado [74] que no sólo se dan en el *Crátilo* las dos teorías de los nombres correctamente naturales, sino que ellas se apoyan también, aunque

[72] Quizá mejor «percepciones». Platón no se hubiera preocupado por establecer distinción alguna entre estas y los puros datos sensoriales.

[73] Este argumento se encuentra en el mismo *Crát.*, en 434e-35a.

[74] Tesis doc., 1969, pág. 88. (*Vid.* pág. 16, n. 12 de este volumen.)

no sean formalmente incoherentes en sí, en suposiciones incoherentes. La conclusión propia de la primera es que un nombre es sólo correcto si sus letras y sílabas imitan la naturaleza de la cosa nombrada. Al extraer la primera conclusión, Sócrates insiste en que las letras y las sílabas elegidas no tienen relación alguna con dicha naturaleza, sea ésta cual sea.

En 390a, el legislador en materia de nombres realiza su obra bien con tal de que él preste la forma adecuada a cada cosa «en cualesquiera sílabas, aquí o en otra parte», y en 394b el experto en nombres, al considerar sus *dynámeis,* no sentirá preocupación por unos pocos cambios, o incluso por el hecho de que «la fuerza de un nombre se exprese con letras completamente diferentes».

Éstos son sólo los materiales y la misma forma puede realizarse en materiales diferentes (389d-e). La validez de la segunda teoría, por otra parte, depende obviamente del supuesto de que la corrección de un nombre es equivalente a la corrección de un sonido. En 433d-34a, Sócrates exige que Crátilo elija entre las teorías de la convención y el parecido como si fueran las únicas alternativas, y Crátilo prefiere naturalmente la segunda, que Sócrates luego *a)* pone en duda al mostrar que, aunque algunas palabras indican sus objetos porque se parecen a ellos, otras sólo pueden indicarlos por otros medios, y *b)* se ríe de ella mostrando que podría admitir una teoría estática del universo con la misma facilidad que la propia teoría del flujo de Crátilo. De este modo hemos alcanzado la conclusión seria que pretendía el diálogo en su totalidad, que los nombres no proporcionan ayuda en el descubrimiento de las naturalezas esenciales de las cosas, aunque ellos sirven para comunicar esas naturalezas una vez conocidas. Esto es fácil cuando se trata de gatos y de ladrones, pero no lo es tanto cuando se trata de las Formas de importancia suprema del Bien, la Belleza y la Justicia y otras que constituyen la preocupación fundamental del filósofo platónico [75].

NOTA ADICIONAL: ¿UN LENGUAJE IDEAL?

Desde la monografía de Benfey en 1866, una cuestión que ha suscitado el interés de muchos es si Platón, en el *Crátilo,* tenía en su mente como finalidad la creación de un lenguaje ideal, artificial o técnico. A esta dedución se ha llegado a partir de la analogía con los oficios, especialmente la comparación entre el carpintero y el legislador y su relación con sus vigilantes respectivos (390b-d). Así, Grote escribió refiriéndose a este pasaje *(Pl.,* II, pág. 506): «Platón aspira aquí a un lenguaje filosófico adecuado a quienes hablaran con formas o esencias: algo se-

[75] *Alc. I,* 111b-12a es relevante.

mejante... a una nomenclatura técnica». Y, en tiempos modernos, Weingartner (*Unity*, pág. 35) dice: «Parece que Platón estuviese buscando un lenguaje técnico que pudiera reflejar las clasificaciones que resultan cuando la dialéctica se convierte en reunión y división». Runciman (*PLE*, pág. 21, n. 4 a pág. 20) dice que probablemente Grote tenía razón en su opinión «de que Platón pensó que era teoréticamente deseable que existiera un modelo absoluto de nombrar, aunque no existiera de hecho», y apoya esto mediante la referencia a otros tres diálogos. Yo no deseo continuar el debate más allá de lo que puede extraerse de los comentarios que acabo de aducir. La cuestión es exclusivamente marginal a los objetivos principales del diálogo, y afirmaciones como las de 438c y 439a se oponen con fuerza a una respuesta positiva: los nombres sólo sirven para confundir, de manera que tenemos que hallar *algo distinto a los nombres* para revelar la verdad; incluso aunque pudiéramos aprender de ellos, existe un camino mejor. Si hay que contestar por Platón, por ello, será en sentido negativo; pero en un diálogo en que, a lo largo de todo él, pero sobre todo en lo que se refiere a su tema principal, él oculta con tanta habilidad sus pistas, sería imprudente dogmatizar [76].

La *Carta Séptima* (343a) afirma que los nombres «redondo» y «derecho» no tienen validez permanente y podrían perfectamente intercambiarse. Deberían ser comprobados por completo por quienes los cambiaron de arriba abajo. Este texto se cita a menudo en relación con el *Crátilo*, pero es peligroso desgajarlo así de su contexto, en el que es sólo subsidiario de un argumento particular, que nada en el mundo sensible contiene una cualidad pura sin mezcla con su contraria. Ningún círculo sensible, ya se trace o se gire en un torno, es perfectamente circular. Todos contienen también elementos de recta.

---

[76] *Vid.* también las juiciosas observaciones de Goldschmidt, *Essai*, págs. 199-206. Después de haber escrito esto, Kahn se ha puesto del mismo lado (*Exegesis*, pág. 167). Como prueba de «una visión de un lenguaje ideal», Anagnostopoulos cita 424c-25a. *Vid.* su artículo sobre «The significance of *P.'s Crat.*», en *R. of Metaph.*, 1973-4, pág. 327.

II

PARMÉNIDES, TEETETO, SOFISTA, POLÍTICO

INTRODUCCIÓN

Con estos diálogos el pensamiento de Platón adquiere un giro notable. Hasta aquí la figura de Sócrates ha dominado sobre las demás y su punto de vista ha prevalecido. Sus interlocutores, o son convencidos o, al menos, reducidos al silencio, y el lector se limita sencillamente a seguir su guía. En segundo lugar, la suposición, o hipótesis, de la existencia de Formas que no cambian —el Bien, la Belleza y las demás—, las cuales, aunque separadas de las acciones o cosas particulares, son en cierto sentido responsables de que ellas sean lo que son, nunca ha sido puesta en tela de juicio. Dicha hipótesis se recibe como algo bien sabido y aceptado y se usa como la premisa básica de la que con facilidad se extraen las deducciones (cf. especialmente *Fedón* 100b-c, *Rep.* 476a, *Crát.* 439c).

En el *Parménides,* de un modo súbito, nos encontramos con un Sócrates nuevo, un hombre muy joven, inseguro de sí mismo y exponiendo esta misma hipótesis de las Formas separadas y de los particulares que «participan de» ellas, exclusivamente por el hecho de que ella ha sido atacada por el viejo y famoso Parménides, quien contesta a todos los argumentos que hay en su defensa y, después de dejarle solo y sin ayuda, se ofrece amablemente a darle la lección de método que es evidente que él precisa. Por primera vez, lo que nosotros hemos llegado a considerar como la piedra angular del platonismo, estrechamente ligada a un alma inmortal y a un lugar más allá de los cielos, nos es presentado en sí como objeto de un examen minucioso. En el *Teeteto,* Sócrates se erige de nuevo en guía, pero se lleva a cabo un intento de definir el conocimiento sin recurrir a las Formas, a cuya existencia apenas se alude en el argumento principal. En el *Sofista* y en el *Político,* Sócrates queda reducido a oyente silente y la discusión es conducida por un personaje anónimo a medida para la ocasión y descrito con precisión como un natural

de Elea y seguidor de Parménides y Zenón, pero, en modo alguno, como un erístico o un destripador de palabras y sin miedo de oponerse a su reverenciado maestro en persona. En el *Sofista,* él critica con severidad a algunas personas aludidas como «amigos de las Formas» por su creencia en que la realidad no cambia. En él y en el *Político,* la técnica de definir mediante «reunión y división», explicada en el *Fedro* (vol. IV, págs. 409-13), se nos muestra refinada y desarrollada en el método primario de alcanzar una definición.

Platón hace patente que él pretendía que los cuatro diálogos se leyeran como un conjunto y en el orden que acabamos de presentar [1]. No sólo en el *Teeteto* (183e), sino también en el *Sofista* (217c), Sócrates menciona su lejano encuentro con el anciano Parménides. En el *Sofista,* los tres interlocutores del *Teeteto* se reúnen de nuevo «según el acuerdo de ayer» y presentan al visitante, a quien se le pregunta que explique la naturaleza y relaciones mutuas de tres tipos: el Sofista, el Político y el Filósofo, y el *Político* comienza con referencias explícitas al *Sofista* e incluye otras en 258b, 266d, 284b y 286b. Teeteto habla con Sócrates en el *Teeteto,* con el visitante en el *Sofista* y se encuentra presente pero «dispensado» en el *Político,* donde ocupa su lugar el joven Sócrates, que ha estado presente en silencio en las dos discusiones anteriores [2].

1. PARMÉNIDES

El *Parménides,* en especial su segunda parte, ha tenido el más extraño destino de todos los diálogos de Platón. Nadie podría negar que Platón era teísta, profundamente religioso y con más de una vena mística en él; nadie se sorprendería tampoco de encontrar citados, como prueba de ello, los diálogos *Fedón, Fedro* o *Timeo.* Pero tener que pensar que, desde la controversia de los siglos V y IV, los secos argumentos antitéticos del *Parménides* sobre el Uno, sofísticos, al menos en su forma, e inseparables, deben ser vistos como una exposición de las verdades más sublimes de la teología es, con toda se-

[1] Éste es también probablemente el orden de composición, pero, dado que se los considera como un grupo, no tiene gran importancia. Respecto a su relación con *Fedro, vid.* vol. IV, págs. 381 y sig. Campbell, es cierto *(Teet.,* pág. LV), da sus razones para suponer que «no parece que en el momento de escribir el *Teeteto* Platón haya planeado con claridad los otros tres», y McDowell discute la prioridad de *Parm.* respecto de *Teet.,* pág. 113, y las otras notas allí citadas. La señora Walker *(PR,* 1938, pág. 503) escribe sobre «el avance del *Parménides* más allá del *Filebo»,* pero esta es una opinión muy inusual.

[2] Respecto a su presencia en *Teet., vid.* 147d.

guridad, uno de los virajes más extraños de la historia del pensamiento humano. Los Neoplatónicos, sin embargo, afirmaron que veían en el Uno su Dios más elevado, inefable e incognoscible y como tal pasó al Cristianismo medieval y tardío y a la filosofía hasta Hegel. Incluso el enfoque analítico del siglo actual tiene sus rivales, como dice Wahl (1926), en la unión de «un misticismo trascendente y un panteísmo inmanente», y en la conclusión de Wundt (1935) de que «los Neoplatónicos no estuvieron tan alejados de la doctrina de Platón como con frecuencia se cree hoy». Las disputas actuales se remontan muy atrás, porque el mismo Proclo dividía a los intérpretes antiguos en una escuela lógica y en otra metafísica [3].

CRONOLOGÍA

Respecto de su posición en la serie de los diálogos, baste con lo dicho. Se ha conjeturado (Ritter, *Essence*, pág. 28) que fue escrito durante la segunda estancia de Platón en Siracusa, después del exilio de Dión, y, aunque esto es difícil de probar (cf. Taylor, *l. c.*, introd., pág. 2), se suele estar de acuerdo en que es muy probable el período entre 370-367. Se ha sostenido también que las dos partes en que se divide el diálogo fueron escritas independientemente, separadas por un largo intervalo de tiempo, y posteriormente se juntaron. Esta es una teoría antigua, revivida por Ryle, aunque, si se la vuelve del revés, puede ser considerada como reaparición, puesto que, según la opinión más antigua, la segunda parte era la más reciente, mientras que Ryle la sitúa posterior a la primera [4]. El argumento de más peso es el completo cambio de estilo en 137c, que pasa del diálogo narrado, citando a los interlocutores y con pasajes ocasionales festivos y otros toques descriptivos, al estilo directo y al abandono de toda pretensión en la narración. Esta teoría no es, sin embargo, decisiva, y la negativa a ver una conexión original y orgánica entre las dos partes no ha gozado del favor general.

[3] Wahl, *Étude*, págs. 43 y 88; Wundt, *P.'s Parm.*, pág. 26. La obra de Wyller (1959 y años siguientes) se ha descrito como «una extraña mezcla de Proclo y Heidegger». *Vid.* Tigerstedt, *Interpreting P.*, págs. 143-47. Speiser (1937) y Huber (1951) mantienen opiniones semejantes. Un breve resumen histórico de las interpretaciones puede verse en Cornford, *P. and P.*, págs. V-IX, y en relación con los neoplatónicos, el apéndice E a la traducción de Taylor y Wundt, *o. c.*, págs. 7-26. Una interpretación neoplatónica más reciente del *Parm.* es la de Hager en *Der Geist und das Eine* (1970).

[4] Ryle, en *SPM*, pág. 145; *P'. P.*, págs. 287-93, corrigiendo su anterior afirmación en *SPM* (pág. 100) de que «existe una relación clara entre las dos partes». Crombie, *PR*, 1969, pág. 372, rebate su argumento en favor de la separación. Respecto de la opinión anterior de Apelt, Wilamowitz y Wundt, *vid.* Wundt, *P.'s Parm.*, págs. 4-7.

CRONOLOGÍA DRAMÁTICA

Platón se esfuerza por situar la discusión principal en su marco temporal. Parménides, de cabellos grises y aspecto distinguido, tiene alrededor de sesenta y cinco años, Zenón se aproxima a los cuarenta y Sócrates es «muy joven», de modo que su encuentro debe haberse producido alrededor del año 450. Pero la realidad es que han pasado muchos años y no tenemos la narración de primera mano. Tal y como nos es presentado, la totalidad del diálogo es narrado por un Céfalo de Clazomene [5] (por otra parte, desconocido), quien nos cuenta cómo él llevó a Atenas a algunos compañeros filósofos para escuchar una exposición del encuentro de labios de Antifonte, hermanastro de Platón, el cual se la había oído a Pitodoro, amigo de Zenón, que estuvo presente. Si Céfalo tuvo que obtenerla de esta forma tortuosa, lo único que se puede suponer (con Taylor) es que los participantes atenienses —Sócrates, Pitodoro y Aristóteles— habían muerto y la narración de Antifonte tuvo lugar después del año 400. En la obra que más se le parece, el *Banquete,* la narración tiene lugar sesenta años después del acontecimiento y el narrador ha confirmado algunos puntos partiendo del mismo Sócrates.

ESCENA Y PERSONAJES

La introducción en cuestión puede indicar que Platón deseaba preparar al lector para el carácter ficticio de la discusión principal, pero también podría perfectamente pretender enfatizar su importancia, si un grupo de filósofos, desde la casa de Anaxágoras, pensaba que merecía la pena viajar a Atenas a escuchar dicha discusión después de más de cincuenta años de haber tenido lugar. En cualquier caso, como siempre, Platón disfruta con los toques personales que dicho acontecimiento procura. Céfalo y sus amigos se encuentran con Glaucón y Adimanto en la plaza del mercado, él les confirma que su hermanastro Antifonte escuchó la discusión en su juventud e hizo grandes esfuerzos por aprenderla de memoria, aunque ahora lo que más le interesa son los caballos. Juntos van a casa de Antifonte, y cuando él ha resuelto la importante cuestión de una broca nueva con su guarnicionero y, habiendo refunfuñado por la dificultad de recordar el relato en ese momento, accede a narrarlo.

Zenón y Parménides, con ocasión de una visita a Atenas, se hospedaron con Pitodoro, en cuya casa, en el Cerámico, tuvo lugar la discusión. A Pitodoro se le vuelve a mencionar en *Alc. I* como un alumno de pago de Zenón [6], y

[5] La patria de Anaxágoras. Sobre la significación de este particular, *vid.* Schofield, en *Mus. Helv.,* 1973, pág. 4.

[6] Pero respecto del pago, *vid.* Vlastos, en *JHS,* 1975, págs. 155-61.

como general ateniense su nombre aparece varias veces en Tucídides en relación con los acontecimientos de Sicilia durante la Guerra del Peloponeso y la firma de la Paz de Nicias en el año 421. También se encontraba presente, al lado de Sócrates, Aristóteles, el más joven del grupo, que no debe confundirse con el filósofo Aristóteles. La improbabilidad de la idea [7] de que mediante este nombre Platón pretendía relacionar a su discípulo famoso y crítico con algunas objeciones a la doctrina de las Formas se hace evidente por más de una consideración: *a)* Platón se toma la molestia de señalar en 127d que él era el Aristóteles que llegó a ser uno de los Treinta Tiranos (conocido también por Jenofonte, *Helén.* II, 3, 2, 13 y 46); *b)* es bastante seguro que él estuviera escribiendo por la época en que Aristóteles llegó por primera vez desde Macedonia, con diecisiete años de edad, para entrar en la Academia.

No es necesario añadir aquí nada respecto del Parménides y el Zenón históricos [8], pero puede apuntarse que el primero no es una mera figura decorativa. Es cierto que él no siempre habla en los términos de su propia Vía de la Verdad. ¿Cómo podría hacerlo? Él es el primero de una larga serie de filósofos que han propuesto teorías que deben ignorar en la práctica. ¿Podría un solipsista actuar como tal cuando quiere comunicar sus ideas? Así y todo, él sugiere como tema para un ejercicio dialéctico «mi propia hipótesis sobre el Uno en sí» y la fuerza principal de sus argumentos en la primera parte reside en su negativa histórica de una relación posible entre los mundos sensible e inteligible, precisamente el lema que se había propuesto resolver la doctrina platónica de las Formas [9].

PARTE PRIMERA (126a-35d)

CONVERSACIÓN INTRODUCTORIA: ARGUMENTOS DE ZENÓN REBATIDOS POR LA DOCTRINA DE LAS FORMAS (127d-30a)

Zenón ha estado leyendo su tratado, cuyo objeto era, como él le concede a Sócrates, defender la tesis de Parménides «Todo es Uno» (128a) de una

[7] Revivida por Wundt *(o. c.,* pág. 5, n. 2) y otros varios especialistas, incluyendo recientemente a Koutsouiannopoulou, en *Platon,* 1966, y Newiger, *Gorgias über das Nichtseiende* (1973), pág. 108. Contra esto, *vid.* Taylor, trad., págs. 129 y sig., y Cornford, *P. and P.*, pág. 109, n. 1. La sugerencia de Bury *(J. Phil.,* 1894, págs. 176 y sig.) de que Aristóteles pudo haber urgido ya la objeción, porque él se había limitado a tomarla de los megáricos, es más ingeniosa que convincente.

[8] Sobre Zenón y su relación con Parménides, véase el artículo de Vlastos mencionado en la pág. anterior, n. 6.

[9] Schofield, en *CQ,* 1973, pág. 44, ve a Platón, al igual que en la segunda parte, haciendo que Parménides extraiga de sus propias hipótesis, y, mediante argumentos eleáticos, conclusiones embarazosas para un eleático.

forma indirecta, mediante la demostración de que, si existe una pluralidad de cosas, tienen que tener caracteres contrarios, siendo, por ejemplo, no sólo semejantes, sino también disemejantes, y esto es absurdo. Sócrates rebate con su pregunta acostumbrada: ¿No existen Formas de la Semejanza y la Disemejanza aparte de las personas y las cosas particulares, que son semejantes o disemejantes en la medida en que ellas participan en una o en la otra? No existe una razón por la cual un particular no pueda participar en Formas opuestas, del mismo modo que Sócrates, por ejemplo, es una persona, pero comprende muchas partes. Sería sorprendente que las Formas mismas pudieran evidenciar características opuestas mediante la combinación con sus contrarias —la Semejanza con la Disemejanza, la Unidad con la Pluralidad, el Reposo con el Movimiento, y así sucesivamente [10]—, pero la dificultad planteada por Zenón y Parménides afecta sólo a los objetos sensibles, no a las Formas inteligibles que existen aparte.

Zenón no continúa tomando parte en la discusión, que pasa a ser guiada enteramente por Parménides. Esto está en consonancia con la opinión que tiene Platón de los dos hombres. A Zenón se le despacha en el *Fedro* como una demostración viva de que la argumentación capciosa y marrullera no es patrimonio exclusivo de los legisladores y los políticos. Por Parménides, que ha cambiado por completo la faz de la filosofía griega, Platón sentía un enorme respeto, atemperado por un desacuerdo fundamental [11].

La teoría de las Formas, tal y como es formulada aquí y elaborada como réplica a las cuestiones parmenídeas, es exactamente la del *Fedón* [12], de manera que, antes de abordar a Parménides, podemos recordar sus rasgos principales. Las Formas 1) existen aparte de los seres particulares, como modelos inmutables y eternos, accesibles a la mente en el pensamiento, pero no a los sentidos. Al mismo tiempo, 2) ellas son las causas de que los seres particulares sean lo que son, aunque no se puede ser dogmático respecto de la relación: puede decirse que los seres particulares «participan

[10] Esto es lo que quiere decir evidentemente Sócrates, aunque se ha pensado que él está negando *cualquier* combinación de Formas. Τὰ τοιαῦτα son parejas de Formas incompatibles como Unidad y Pluralidad. Cf. Hicken, en *SPM*, pág. 191.

[11] Respecto de Zenón, *vid. Fedro* 261d-e; *P. and P.*, págs. 67 y sig. (nótese la pequeña broma de Sócrates en 128b: Zenón niega la existencia de la pluralidad y aduce *muchos* argumentos para probar su argumento). Respecto de Parménides, obsérvense las expresiones de *Teet.* 183e y *Sof.* 217c, modificadas por sus temores en *Sof.* (216b), en el sentido de que un eleático será un «dios de la refutación» y las propias críticas del eleático sobre su maestro en 241d y 242c. (Vlastos, en *JHS*, 1975, págs. 150-55, ve de una forma un tanto diferente las implicaciones de *Fedro* 261d-e).

[12] La última de las muchas tesis sobre la crítica severa en apariencia de las Formas en el *Parm.* es la de Zekl, de 1975. Él sostiene que lo que se hace objeto de crítica no es la teoría genuina, sino una «pálida copia» de la misma, el esfuerzo inmaduro de un discípulo no muy brillante. La crítica, por tanto, no afecta a la genuina doctrina platónica.

de» las Formas o se les asemejan de un modo imperfecto (74e), o las Formas pueden «estar presentes en» o «asociadas con» los seres particulares (100d). 3) Por ello se puede distinguir entre una Forma en y por sí misma y su encarnación en un ser particular cambiante y perecedero (102d). 4) Existe también una alusión a ejemplos perfectos de Formas, junto a las Formas en los seres físicos, mencionada exclusivamente en relación con los conceptos matemáticos («los iguales en sí» 74c), que vuelve a aparecer en *Parm.* 129b, «los semejantes en sí» [13]. 5) La Forma en sí posee el carácter que ella plasma en los particulares. La Belleza, por ejemplo, es también «lo bello en sí», la verdadera perfección de la belleza, y de la Grandeza se dice que «ser grande no puede admitir ser pequeño» (102e). 6) La extensión del mundo de las Formas no se somete a discusión, pero se hace mención de Formas que corresponden a conceptos valorativos tales como bueno y bello, a relaciones (de modo que «Simias es más alto que Sócrates» se vuelve a formular como «Simias posee Altura en relación con la Pequeñez de Sócrates», 102b-c), a conceptos matemáticos como cantidad, longitud o número (100e-101c) y a substancias físicas como la nieve y el fuego (vol. IV, págs. 345, 347).

Todos estos aspectos de la teoría del *Fedón* se discuten en el *Parménides,* pero las omisiones son, al menos, igualmente asombrosas. En el *Fedón* la doctrina de las Formas es inconcebible sin las doctrinas complementarias del alma (inteligencia) humana como inmortal, que se reencarna de una forma periódica, y un elemento intermedio entre el mundo visible y las Formas inteligibles al que ella es afín (79d). El problema de cómo nuestras mentes, ligadas a cuerpos y viviendo en el mundo físico, pueden tener contacto con lo invisible e inmutable se resuelve recurriendo a la suposición de que, cuando estuvimos fuera del cuerpo, tuvimos una visión completa de las Formas, a las que podemos recordar, por ello, mediante sus encarnaciones imperfectas y cambiantes en la tierra, al principio de un modo vago, pero, mediante la perseverancia en la vida filosófica, alguna vez las recordaremos con mayor claridad. Inseparable de todo esto es la asociación constante de las Formas con los valores. No sólo las Formas morales y estéticas, como en muchos otros diálogos, ocupan la posición más importante, sino que, de un modo coherente, se alaba al mundo inteligible a expensas del físico e, incluso en el caso de las Formas que podría parecer que no poseen ningún valor especial, tales como la igualdad o el tamaño, se representa a los seres particulares como «deseando» o «esforzándose» por ser como son las Formas, pero permaneciendo de «menor valía» (74d-75e).

[13] Identificados por algunos con la Forma, pero cf. Bluck, *Phron.*, 1957, pág. 118, y Cornford, *P. and P.*, pág. 75: «cantidades definidas simplemente como iguales y nada más». *Vid.* también el vol. IV, págs. 331-34.

CUESTIONES Y OBJECIONES DE PARMÉNIDES (130a-35b)

Con Parménides como guía, la discusión avanza por líneas parmenídeas, es decir, mediante dilemas, exigiendo una elección entre dos tesis contradictorias, sin que se permitan compromisos o restricciones. En el *Sofista,* por otra parte, la discusión es conducida por un eleático *herético,* que no siente reparo en criticar este procedimiento de su maestro, apoyándose en la misma razón del maestro, es decir, las alternativas «ser» y «no ser». Ésta es la primera indicación de que el *Parménides* pretende ser un estímulo para un avance del pensamiento, sin ofrecer ningún resultado positivo, pero conduciendo al *Sofista,* que busca una solución a las dificultades planteadas por la lógica parmenídea.

I) *¿De qué cosas hay Formas? (130b-e).* Cuando Parménides ha verificado la teoría de Sócrates en el sentido de que «hace una división entre las Formas, por una parte, y las cosas que participan de ellas, por otra, de modo que existe una 'Semejanza en sí' separada de la semejanza que nosotros poseemos, y una Unidad y una Pluralidad», y así sucesivamente (130b), su primera pregunta trata de su *finalidad.* Aparte de «lo que ha mencionado Zenón», Sócrates se muestra de acuerdo en que existen Formas de atributos tales como bello y bueno. Él muestra sus dudas cuando se trata de especies y substancias naturales como hombre y fuego y, cuando llega a cosas «sin dignidad y sin valor», como cabello, barro y suciedad, siente que sería absurdo postular Formas de las mismas al lado de las substancias visibles. Se siente incómodo, lo admite, ante la idea de que el mismo principio pueda abarcar todos los casos y se repliega a las cosas de cuyas Formas se siente seguro y limita su estudio a ellas. Parménides, sin embargo, atribuye esta actitud a una juvenil falta de confianza en sus propias opiniones: a medida que vaya madurando su filosofía dejará de desconfiar en alguna de estas cosas.

A la vista de la inseguridad que rodea la extensión del mundo de las Formas, podemos considerar que la misma representa la propia actitud de Platón. Dado que cabello y barro son clases de substancia con una forma o naturaleza reconocible [14], lo único lógico sería suponer que existe una Forma separada de cada una de ellas. Es indudable que existen, pero las Formas que le interesan a él como filósofo no son éstas, sino las morales y matemáticas, y

[14] Puede ser que, como dice Crombie *(EPD,* II, pag. 330), Platón considerara al barro y al cabello como «objetos indeterminados», «materia abandonada a sus propios mecanismos», que no corresponde a «ningún carácter definido e intencionado». Pero *a)* no es probable que él hubiera asignado una concepción tan sofisticada al joven Sócrates de este diálogo; *b)* que el argumento radica en el valor o la dignidad lo sugieren las repeticiones de las mismas críticas en *Sof.* 227b y *Pol.* 266d; *c)* de cualquier forma, el barro se define en *Teet.* 147c. (Sobre las Formas de barro y cabello, *vid.* también vol. IV, pág. 527).

las de los conceptos más amplios como Ser, Igualdad, Diferencia, Movimiento, Reposo, de las que se ocupa en el *Sofista* [15]. El comentario que se le concede a Parménides alude por primera vez a algo que adquirió una gran importancia a medida que Platón se replanteaba la teoría de las Formas en sus últimos diálogos, me estoy refiriendo a una duda sobre su orientación universalmente teleológica. Dos pasajes lo ilustrarán: 1) *Sof.* 227b, el método dialéctico o filosófico, en su búsqueda del conocimiento mediante el descubrimiento de afinidades, concede la misma importancia a todas las investigaciones. Tanto la estrategia, como el arte de despiojar, pueden aducirse como especies de caza sin indicación de que una sea más despreciable que la otra. 2) *Pol.* 266d, después de una alusión al *Sofista,* dice: «Una investigación filosófica como ésta no se preocupa de grados de dignidad y no desprecia a lo más pequeño más que a lo más grande, sino que siempre va en derechura a la búsqueda de la verdad, utilizando su propio método».

Cuando las preguntas de Parménides se hacen más críticas, no se refieren en modo alguno a la *existencia* de las Formas, sino sólo a su relación con este mundo y con nosotros mismos (como objetos de nuestro conocimiento) —un recordartorio de que estamos escuchando a un hombre cuya propia filosofía sólo permitía la existencia de lo inteligible y negaba relación alguna entre lo inteligible y el mundo sensible—. Si se juzga sólo por la razón, las sensaciones y las opiniones humanas no tienen validez alguna (Parm., *fr.* 7, 3-7). Ésta es, pues, la línea de su ataque.

Una vez más él reafirma la doctrina, con una cita real del *Fedón* [16]: existen ciertas Formas y otras cosas que participan de ellas y que son llamadas por sus nombres. Lo que comparte la Semejanza es llamado semejante; lo que comparte la Grandeza grande, lo que comparte la Belleza y la Justicia, bello y justo. Las dificultades vienen luego.

II) *Lo que participa de una Forma debe contener o la totalidad de ella o una parte (130e-31e). a)* ¿Cómo puede estar ella como un todo en muchas cosas separadas [17], cuando ella es una unidad? ¿Por qué no (dice Sócrates) de

[15] Sobre la extensión del mundo de las Formas, una cuestión que, como dijo verdaderamente Goldschmidt, «ne paraît pas admettre de solution satisfaisante» *(Essai,* pág. 201), ya se han hecho algunas observaciones. *Vid.* vol. IV, pág. 347 *(Fedón)* y pág. 526 *(Rep.),* y en este volumen, pág. 33 *(Crát.).* Valoraciones de los testimonios que aparecen en Platón y en Aristóteles pueden verse en Ross, *PTI,* cap. 11; Joseph, *K. and G.,* págs. 65 y sigs., y en los escritores a que ellos aluden. En el tardío *Filebo* (15c) Platón menciona como ejemplos el Hombre, el Caballo, la Belleza, la Bondad. Por Aristóteles sabemos que la cuestión estaba aún sin resolver y sometida a viva discusión en la Academia. Respecto de la afirmación sobre ella en la *Carta Séptima,* véanse las págs. 424 y sig. de este volumen.

[16] 130e. Cf. *Fedón* 102b.

[17] La cuestión de si una Forma puede repartirse entre sus ejemplos, o existir en cada uno como un todo, se plantea de nuevo en *Filebo* (15b).

la misma manera que un día está al mismo tiempo en muchos lugares sin perder su unidad o llegar a estar separado de sí mismo? Sin tomar en cuenta esta analogía, Parménides responde con otra: se podría también extender una vela sobre un número de personas y decir que es una cosa en su totalidad sobre muchos. El joven e inexperto Sócrates no sabe contestar a esta objeción, aunque, de hecho, un objeto material como una vela es muy diferente de un período de tiempo [18], que proporciona una analogía aceptable para una relación que, como vio Platón y Aristóteles deploró, sólo puede describirse de una forma analógica o metafórica [19].

b) Dando por descontado que él ha probado su argumento de que una Forma tiene que ser divisible y cada particular poseer una parte, Parménides continúa trazando, a partir de ella, una sarta de absurdos. Cada cosa grande será grande por poseer una porción de grandeza más pequeña que la Grandeza en sí, *x* será igual a *y* por recibir una porción de Igualdad menor que la Igualdad en sí, y, finalmente, si la explicación de que un hombre sea pequeño es que él posee una porción de Pequeñez, 1) la Pequeñez («la Pequeñez en sí») [20] es evidente que tiene que ser mayor que su parte, 2) un objeto individual se convierte en más pequeño que antes por tener algo añadido.

Los ejemplos están tomados del *Fedón* (102b-103a), donde se dice que, si puede llamarse a Simmias no sólo grande, sino también pequeño, siendo más grande que Sócrates pero más pequeño que Fedón, la explicación es que él posee no sólo la Grandeza, sino también la Pequeñez, la una en relación con la Pequeñez que hay en Sócrates y la otra en relación con la Grandeza que hay en Fedón.

Platón puede haber pensado perfectamente que la teoría en esta forma necesitaba una reconsideración o, por lo menos, una nueva formulación y especialmente que la noción de las Formas inmanentes quedaba en sí expuesta a

[18] No tengo ninguna duda sobre que ἡμέρα, en el uso ordinario, tenía este significado, y que las referencias a la luz o al sol son irrelevantes. Un griego podía decir, por supuesto, ἡμέρα ἐξέλαμψε *(vid. LSJ),* del mismo modo que nosotros hablamos de «daybreak» (rompimiento del día) o pleno día, pero en una y otra lengua, a menos que el contexto lo exija, un lector consideraría la expresión en el sentido en que decimos que dos acontecimientos sucedieron en lugares diferentes el mismo día. La señora Sprague compara acertadamente el argumento parmenídeo en cuestión con la analogía de Dionisodoro entre la Belleza y un buey en *Eutid.* (vol. IV, págs. 271 y sig.).

[19] *Vid.* más sobre esto en Crombie, *EPD,* II, págs. 330 y sig., 333.

[20] Parménides usa el nombre abstracto «Grandeza», pero las formas adjetivales «lo Igual» y «lo Pequeño». Esto es una torpeza por su parte, porque Platón ha tratado siempre las dos expresiones como idénticas, y ello es esencial para su teoría del *Fedón* de que «lo Pequeño» (o la Forma Pequeñez) no puede hacerse grande bajo ningún concepto o en relación con ninguna otra cosa.

malentendidos [21]. Pero las críticas de Parménides se basan en la suposición, extraída de una analogía cruelmente materialista, de que una Forma inteligible puede cortarse y dividirse como un pastel, mientras que Platón había escrito en el *Banquete* (211b) que una Forma es eterna y única y que los objetos particulares participan de ella de una forma tal que, mientras que ellos se originan y perecen, ella no crece, ni decrece, ni cambia en modo alguno.

III) *Primer contraargumento: la grandeza de lo Grande (131e-32b).* Parménides sospecha que la razón de la creencia de Sócrates en una Forma unitaria era la siguiente: al experimentar un número de cosas como grandes, él pensó que detectaba un carácter único en todas ellas, y, por ello, que «lo Grande» era una cosa individual. Una ojeada al *Menón* o al *Eutifrón* evidencia que esto es un resumen bastante suficiente del origen de la teoría de las Formas, pero ¿cuál es la consecuencia? Si «lo Grande en sí» es grande —y esto parece obvio— debe pertenecer a la misma clase de los objetos grandes visibles, y, así, lo Grande en sí y ellos juntos comparten la misma característica, la cual, de acuerdo con la teoría, existirá de una forma separada, pero ella también será grande, y así *ad infinitum*. Cada forma no será individual, sino una pluralidad indefinida.

Éste es el argumento que ha llegado a ser conocido como el «Tercer Hombre», uno de los argumentos descritos bajo ese título por Aristóteles [22], en el que «hombre» es el sustituto del «Grande» del *Parménides*. Implica la noción de la autopredicación de las Formas (como ha sido llamado) y los dos (en especial desde el artículo de Vlastos en 1954 [23]), a menudo bajo sus títulos abreviados de TMA (Third Man Argument) y SP (Self-predication), se

[21] Yo no puedo intentar aquí una crítica del artículo serio y estimulante de Fujisawa sobre «'Εχειν, μετέχειν and idioms of 'Paradeigmatism' in Plato's Theory of Forms» *(Phron.*, 1974), en el que argumenta que una distinción entre carácter inmanente y forma separada, y, por tanto, entre ἔχειν y μετέχειν es y permanecerá como decisiva y fundamental en la teoría de Platón y que el argumento de Parménides se basa en la confusión de ambos conceptos. Necesitaría un artículo de, por lo menos, similar extensión (pero no pienso que tenga razón al atribuir al Platón en persona la extrema teoría del flujo del *Teet.*, cf. pág. 53, n. 58). En el vol. IV, págs. 342-44, intenté defender la opinión de que en el *Fedón* son las Formas mismas las que participan en las cosas.

[22] Así suele pensarse por lo general, aunque Leisegang lo negó *(RE*, col. 2485). Respecto de los testimonios aristotélicos, *vid.* la edición de Ross de la *Metaph.*, vol. I, págs. 194-96, o Cornford, *P. and P.*, págs. 88-90, y sobre el posible origen megárico del argumento, *vid.* Taylor, trad., págs. 21-23; *vid.* Fritz, *RE*, V, col. 722; Cornford, *o. c.*, pág. 89; Burnet, *T. to P.*, págs. 253 y sig.

[23] Reproducido en *SPM* de Allen. Incluso luego Vlastos pudo empezar diciendo que difícilmente un texto platónico se ha discutido en los últimos cuarenta años tanto como los dos pasajes del *Parm.* que recurren al TMA. Él cita allí nueve «contribuciones importantes». Volviendo al tema, en *PQ*, 1969, ofrece dieciséis (incluyendo cuatro propias), y este artículo ha recibido ya la réplica de S. Panagiotou, en *PQ*, 1971. Añádanse Teloh y Louzecky, en *Phron.*, 1972, y Clegg, *Phron.*, 1973, y un lector se encontrará razonablemente bien equipado para proseguir este tema, aunque debería ver también la reseña de Crombie de la antología de Allen en

han convertido en un campo de batalla para los comentaristas. Los especialistas han afirmado y negado todas las opiniones posibles, modificando no sólo las opiniones de los demás, sino también las suyas propias y debe ser tenido en consideración por cualquiera que lea la exposición necesariamente breve que se ofrece aquí.

Se ha señalado en más de una ocasión *(vid.* vol. IV, págs. 121 y sig., 218 y sig, 347 y sig.) que, a los ojos de Platón, la Justicia en sí era justa, la Piedad piadosa y la Belleza bella, no sólo antes de que él llegara a separar las Formas de sus ejemplos, sino también en sus formulaciones de la teoría de las Formas separadas en los diálogos medios, y es inseparable de su uso indiferente de las formas substantivas y adjetivas [24]. Se trata de una supervivencia del ambiguo uso griego de artículo con adjetivo mediante el cual «lo caliente» se nos presenta no sólo aludiendo al calor, sino también a lo que es caliente, con una clara inclinación, al menos en Anaximandro, a lo segundo. De cualquier modo, bien sea como modelo o como «participando de», por el hecho de comunicar su característica propia es por lo que una Forma es la causa de que los objetos particulares sean lo que son y ella debe poseer, por ello, esta misma característica [25].

De acuerdo con los mismos diálogos medios, la Forma, sin embargo, posee esta característica de un modo peculiar. En la *Rep.* V (vol. IV, págs. 468 y sig.) la Belleza se distingue de sus plasmaciones en este mundo —visiones, sonidos, etc.— por el hecho de ser la realidad inmutable que ellas imitan en ocasiones y en un sentido relativo. Ella es siempre bella, doquiera y de un modo absoluto, no bella en comparación con esto, pero no con aquello. La Forma de la Belleza *(idéa,* 479a1) aparece caracterizada sin ambigüedad alguna por ella misma, es el ejemplar perfecto de ella misma. Existe, no obstante, esta gran diferencia. El hombre normal, que confía en los sentidos, sólo ve las muchas bellezas de este mundo, puesto que la Belleza en sí sólo puede ser percibida por la mente. Del mismo modo, también en el *Banquete,*

CR, 1966, págs. 311 y sig. También deberían consultarse, por supuesto, las obras clásicas sobre Platón. (La lista más reciente y más larga de Vlastos está en su *PS,* 1973, págs. 361 y sig. Luego viene S. Peterson, *JP,* 1973 y [también importante] D. M. Armstrong, *Aust. J. Ph.,* 1974.)

[24] En relación con la persistencia de esta identificación de «los universales» con «los tipos perfectos», la señorita Hicken alude acertadamente a *Sof.* 256a y sigs., donde Platón ilustra el tema de que ninguna Forma puede permanecer en una relación de identidad total con su contraria diciendo que el Movimiento no descansa.

[25] Ross *(PTI,* págs. 86 y 88) dice que el remedio es darse cuenta de que la Forma no es otra cosa, sino un atributo. Esto equivaldría a echar por tierra el carácter más específico de la teoría de las Formas, su existencia independiente, y es dudoso, por lo menos, que Platón estuviera dispuesto a hacer esto. No puede negarse que *algunas* Formas se predican de sí mismas; por ejemplo, «el Uno en sí», o Unidad, es uno. *Vid.* Crombie, *EPD,* II, pág. 347, n. 1; *CR,* 1966, pág. 311. Weingartner vuelve a ocuparse de la cuestión, *UPD,* pág. 193.

la meta de la peregrinación del filósofo es en sí algo inmutablemente hermoso, bajo ningún concepto feo, y no puede ser asido por los sentidos, sino sólo mediante un destello de visión mental que sobreviene como consecuencia de un curso intensivo de dialéctica. Sólo esto proporciona el conocimiento de lo realmente bello [26]. En el *Fedón* y en el *Fedro* la causa de la belleza de las cosas terrestres es por el hecho de ser bellas en sí, pero su belleza no es de este mundo ni perceptible por los sentidos, y esto es cierto respecto de la Grandeza o de cualquier otra Forma.

La Grandeza, quién lo duda, es un buen ejemplo particular, por el hecho de que, en cuanto término puramente relativo, nunca podría confundirse con un atributo sensible. Qué duda cabe que la grandeza absoluta nos impresiona como si de algo imposible se tratara: se puede hablar de algo puramente rojo, pero nunca puramente grande. Podemos llamar a una muchacha bella, indicando sólo que admiramos su aspecto, sin plantearnos ninguna comparación, pero, si hablamos de un perro grande o de un elefante pequeño, debemos tener siempre en nuestra mente la comparación con otros miembros de su clase. Si comparamos al perro con el elefante, le llamaremos inmediatamente pequeño. La Grandeza, no obstante, es un término general que puede usarse de un modo coherente en el sentido de que un hablante y un oyente se comprenden porque el término proporciona a ambos el mismo concepto. Utilizando la terminología del *Fedón,* la grandeza que aparece en un perro y un elefante es la misma, aunque el perro posea la pequeñez en relación con el elefante. Existe una Forma de la Grandeza de la que ambos participan y, aunque la Justicia perfecta no es inconcebible en este modo, aunque sea inalcanzable, la Grandeza sin restricción es una imposibilidad como atributo físico. Mas, dado que es un concepto legítimo marcar «divisiones naturales», existe una Forma separada de la misma accesible a la razón. Es obvio, sin embargo, que no es algo que pueda verse, cortarse o distribuirse, del mismo modo que podría pensarse (erróneamente) que la Forma Blancura puede verse, cortarse o distribuirse.

Cuando Platón escribió estos diálogos es evidente que él creía que una Forma, al ser incorpórea, no era grande en el mismo sentido que un objeto físico grande y su relación con los objetos particulares no se hallaba sujeta a las críticas materialistas de Parménides. Esto, sin embargo, no resuelve la cuestión de si él había percibido dificultades lógicas en su doctrina metafísica juvenil y está expresando sus propias dudas a través de las palabras del eleático. ¿Está él diciendo despojémonos del lenguaje místico del *Banquete* y el *Fedro,* palabras de una revelación concedida sólo a los iniciados, y de las Formas como divinas y aprehendidas por la intuición, y veamos lo que queda

[26] «La Belleza verdadera», si se prefiere (y así se traduce con frecuencia), pero sólo si se entiende en el sentido de que es en sí bello.

si nos ceñimos sólo a un análisis lógico, como el único método propio de un filósofo? Está claro que el *Parménides* respira un espíritu completamente diferente del de los diálogos centrales, pero sería preferible que avanzáramos un poco más antes de decidir.

IV) *¿Pueden las Formas ser pensamientos? (132b-c).* Derrotado una vez más, Sócrates es impulsado a intentar la solución antiplatónica de Antístenes (vol. III, pág. 213): una Forma puede conservar su unidad porque es un pensamiento, que no se da en ninguna parte salvo en nuestras mentes. Parménides se enfrenta en primer lugar con esto con un argumento tomado de su propio poema [27]: un pensamiento tiene que tener un objeto y ese objeto tiene que existir. Cuando pensamos, por ello, que un grupo de cosas poseen un cierto carácter común, tiene que existir no sólo un concepto universal en nuestras propias mentes, sino una realidad singular que corresponda al mismo, el carácter o Forma en sí *(idéa, eîdos).* Mediante este argumento Parménides responde no sólo a Antístenes, sino también, de un modo anticipado, a la larga serie de intérpretes que han supuesto que las Formas platónicas son pensamientos en la mente de Dios [28]. Incluso Dios sólo puede pensar en las Formas porque ellas existen. Esto se declara sin ambigüedad en el *Timeo.* Hasta aquí la posición parmenídea fue adoptada por el mismo Platón, como vemos en *Rep.* 476e: «¿Quién conoce algo o nada?». «Algo». «¿Algo que existe o que no existe?». «Algo que existe. ¿Cómo podría conocer algo que no existe?». Esto es para él, por lo tanto, una prueba legítima de que las Formas no son *meros* conceptos, sino que existen con independencia de que nosotros pensemos en ellas. Su modificación consistió, como hemos visto (vol. IV, págs. 467 y sigs.), en tener en cuenta los objetos particulares como una clase entre la existencia y la no existencia y conocidos por una facultad (creencia u opinión) intermedia entre el conocimiento y la ignorancia. Partiendo de la concepción mantenida aquí por Parménides, las Formas existen, cada una con las propiedades de su propio Uno (eternas, inmutables, únicas, indivisibles, aisladas, asibles sólo por el pensamiento), pero no existe nada más y, en el caso de que existiera, no podría entrar en relación alguna con una unidad inteligible semejante.

Parménides presenta también una segunda objeción. Si, como dice Sócrates, «las otras cosas» participan de las Formas, o cada una estará compuesta de pensamientos y todo piensa, o, si no es así, ellas son pensamientos que no piensan. La reacción inmediata es decir que no existe un pensamiento (concepto) que piense, sino que es la mente quien lo forma. Si yo pienso en algo que existe fuera de mí, existen tres factores implicados: una mente que piensa, el concepto que ella forma y la realidad de la que se compone el concep-

---

[27] *Frags.* 3 y 8, 34-36 DK. Sobre esto, *vid.* vol. II, págs. 28 y sig., 53-55.

[28] *Vid.* Audrey Rich, «The Platonic Ideas as Thoughts of God», *Mnem.*, 1954.

to. Parménides ha usado la palabra griega *nóēma*, formalmente un sustantivo pasivo procedente del verbo *noeîn* (aprehender mediante el pensamiento), pero, desde Homero en adelante, se usa por lo general en un sentido activo, con el significado de un acto de pensamiento o incluso la inteligencia pensante [29]. Como Grote dijo con franqueza, el argumento no es fácil de seguir. A duras penas puede reproducirse en español, pero a un griego le parecería una objeción razonable a la creencia (que Platón no deseaba defender) de que las Formas no son más que conceptos en la mente [30].

V) *Segundo contraargumento: las Formas como modelos o paradigmas (132c-33a).* Desconcertado una vez más, el joven Sócrates intenta la otra explicación fundamental de la relación que se aceptó sin vacilar en el *Fedón*. El significado real de «participación» [31] es que las Formas son una especie de modelo fijo en el mundo real y los objetos particulares se les parecen y están hechos a su imagen. Parménides replica que esta relación es recíproca: en la medida en que un objeto particular recuerda a la Forma, la Forma tiene que recordar al objeto particular, pero si las dos cosas se parecen mutuamente se parecen por compartir el mismo carácter, y ¿qué es este carácter sino una Forma? De lo que se deduce que nada se puede parecer a una Forma, ni una Forma se puede parecer a ninguna otra cosa. En caso contrario, inmediatamente aparece una segunda Forma y, si se parece a algo, luego aparece otra y esta serie será interminable.

Este argumento depende, por su fuerza, de la cuestión de si el parecido supuesto entre objeto particular y forma debe ser simétrico, como son los parecidos entre los objetos particulares. Si *a* es semejante a *b* por ser grande, *b* tiene que ser semejante a *a* por el mismo motivo. Si la explicación de su parecido es que ambas se parecen a la Forma de lo Grande o a la Grandeza en sí, ¿dicha Forma se parece a ellas del mismo modo? Esta cuestión ha provocado muchas discusiones. Taylor y Cornford (siguiendo a Proclo) dijeron que no. La relación de los particulares sensibles con una Forma es semejante a la

[29] En griego las disyuntivas literales son ἤ... ἐκ νοημάτων ἕκαστον εἶναι καὶ πάντα νοεῖν ἢ νοήματα ὄντα ἀνόητα εἶναι. Pero νόημα y ἀνόητα están en forma pasiva, aunque usados en sentido activo como es lo común, ἀνόητος con el significado de «que no piensa», no, como sugiere su forma, «impensable». En muchos lugares νόημα puede traducirse por «inteligencia» o por «pensamiento». *Vid.* Jenof., *frag.* 23; Parm., 7, 2 y 16, 4; Empéd., 105, 3, 110, 10; Aristófanes, *Nubes*, 229.

[30] De las diversas interpretaciones de Peck, en *PR*, 1962, págs. 174-77, es especialmente interesante, aunque en vista de 132b4-5 es difícil estar de acuerdo con él, la de que Sócrates no está abandonando de una forma temporal la trascendencia de las Formas. Cf. Johansen, *Cl. et Med.*, 1957, pág. 7, n. 14.

[31] Esto echa por tierra la idea de que «participación» e «imitación» podrían ser relaciones diferentes, mantenida por Platón en diferentes fases de su pensamiento. Cf. Cherniss, en *SPM*, págs. 362-64, y especialmente Arist., *Metaf.* 991a20: «Decir que ellas son paradigmas y que las otras cosas participan de ellas son palabras vacías y una metáfora poética».

de las copias con un original, y esta relación no es simplemente de igualdad. El reflejo de una cara en un espejo es no sólo como la cara, sino también una copia de ella: la cara es como el reflejo, pero no una copia de ella. Otros (por ejemplo, Hardie, Ross, Ryle, Owen, Runciman) consideran esta respuesta viciada por las palabras «simplemente» y «meramente». Dando por sentado que la relación no es *meramente* de parecido, ella continúa *implicando* parecido. Un modelo y su copia *se relacionan* por el parecido, aunque ésta sea una explicación incompleta de su relación [32]. Yo estoy convencido de que Platón no hubiera admitido la objeción y que su defensa radicaría en la naturaleza no sensible de las Formas. Yo he hecho ya alusión a esto en el contexto del lenguaje un tanto místico del *Banquete* o el *Fedro,* pero en el *Crátilo* él ha dado una expresión más filosófica a esta diferencia esencial entre una Forma y sus manifestaciones físicas. Runciman ha escrito (en *SPM,* págs. 158 y sig.) que la teoría del paradigma reduce a una Forma al «status» lógico de un objeto particular. «Si la blancura es blanca (lo cual es una deducción necesaria si los objetos blancos son blancos por parecerse a ella), la consecuencia es que la blancura es un elemento de la clase de los objetos blancos». Ahora bien, la posición de Sócrates en el *Crátilo* es que nosotros tenemos que conocer las Formas de las cosas, por medio de las cuales las cosas tienen su ser o esencia *(ousía),* antes de que nosotros podamos comunicarnos mediante la aplicación de nombres a las cosas (pág. 39 de este volumen). En 423c-e, él dice que el arte de nombrar no consiste en intentar reproducir en palabras sonidos, formas y colores reales. Eso pertenece a la música y a las artes gráficas. Pero el sonido, la forma y el color poseen respectivamente una *ousía* en contraposición con sus manifestaciones visibles y audibles [33]. Desde el punto de vista ontológico, al menos, la Forma no queda reducida al «estatus» de un objeto particular. Puede ser, como el mismo especialista destaca con austeridad aristotélica, que nada pudiera resolver las dificultades planteadas en el *Parménides* porque «la teoría de las formas sea lógicamente imperfecta», pero para Platón, al menos, el «estatus» de un objeto inteligible nunca puede estar a la par del de un objeto sensible [34].

---

[32] Taylor, *PMW,* pág. 358; Cornford, *P. and P.,* págs. 93 y sig.; Hardie, *Study,* pág. 96; Ross, *PTI,* pág. 89; Ryle, en *SPM,* pág. 105; Owen, *ib.,* págs. 319 y sig.; Runciman, *ib.,* pág. 158.

[33] Es quizá útil acordarse uno mismo aquí del curso de la discusión en el *Menón.* Respecto de *ousía* como una Forma trascendente, *vid. Parm.* 133c. Fue una de las objeciones aristotélicas a la teoría de las Formas lo que hizo que la substancia de las cosas exista separada de ellas, así como en ellas *(Metaf.* 991b1).

[34] Cf. mi reseña del libro de Wedberg, *Plato's Philosophy of Mathematics, Philosophy,* 1957, pág. 370. Espero no haber respondido ahora a Weingartner cuando escribe *(UPD,* pág. 192): «La inaceptabilidad de *SP* (Selfpredication) es incluso más evidente cuando consideramos formas tales como la del Ruido (¡óyelo!) y de la Visibilidad («Míralo ahora»). Dicha reseña debería ofrecer algún apoyo a la opinión de Peck, en *PR,* 1962, «de que las Formas son ver-

Son necesarias unas pocas palabras más sobre las Formas trascendentes e inmanentes. Cuando nos encontramos por primera vez con ellas en el *Fedón* (yo repito aquí intencionadamente una parte del vol. IV, págs. 342 y sig.), adopté la opinión de que la Grandeza que existe en nosotros era la Forma en sí que existía también fuera de nosotros y que no era necesario postular un tercer nivel ontológico entre las Formas y los objetos particulares. Esto parecía confirmarse por el hecho de que ella es puramente grande, sin admitir nunca mezcla alguna de su contrario, como hacen los objetos individuales concretos y, por ello (podría pensarse), en modo alguno imperfecta. Ross supuso, sin embargo, que las cualidades inmanentes eran copias imperfectas en sí, y Rist, más recientemente, ha escrito que la grandeza que hay en el objeto particular es «de una clase deficientemente ontológica». Él añade después que «la Blancura es la causa de lo blanco en los objetos particulares blancos; ella no es la blancura en sí en estos particulares» [35]. El *Fedón* dice, no obstante, que es por su *presencia* en los objetos particulares por lo que la Forma puede actuar como una causa.

Cuando Platón estaba escribiendo el *Fedón*, como he dicho, puede que no tuviera en su propia mente ideas claras sobre la cuestión, pero la aproximación más cercana a su pensamiento en esa fase parece ser como sigue: la Blancura es una Forma inteligible (no visible). Cuando ella entra en un objeto material (en una cara, por poner un ejemplo), su *combinación con* el cuerpo produce la blancura visible, una imitación imperfecta de la Forma trascendente en el único medio en el que pueden reflejarla los objetos materiales. La cara, que no fue nunca perfectamente blanca, puede volverse roja por «recibir» *(Fedón* 102d-e) la Rojez en lugar de la Blancura, pero la Blancura, ya sea «en sí» o en nosotros, será siempre la Blancura y nada más.

Puede decirse que esto no es «auto-predicación»: la Forma no posee la cualidad que ella *es,* porque la blancura invisible e inteligible no es blanca en el único sentido aceptable de esa palabra, si es que ella puede significar

---

siones ontológicamente superiores de una cualidad a la que debería aludirse, como, por ejemplo, lo grande (inteligible), mientras que a un objeto particular habría que aludir como lo grande (visible)». Yo tomo este resumen del artículo de Clegg, en *Phron.*, 1973, pág. 35. Su propia opinión, en la pág. 37, de que «la Participación en una Forma garantiza el que lo que participa deja de ser miembro de una clase» porque es imperfecto, parece un galimatías. La pertenencia a una clase es lo que garantiza precisamente la participación en la misma Forma. Podría decirse quizá que explicar la pertenencia a una clase, responder a la pregunta de con qué derecho nosotros agrupamos juntos ciertos objetos individuales en una clase y les damos el mismo nombre, es una *raison d'être* de la teoría de las Formas.

[35] Ross, *PTI*, pág. 30; Rist., *Philologus*, 1964, págs. 221 y 223. Igualmente Cornford dice *(P. and P.*, pág. 78) que la pequeñez en una persona «no está exenta de todo tipo de cambios». Esto está en contradicción directa con lo que Sócrates dice en el *Fedón*. Su poseedor es quien no está exento de cambio.

algo [36]. Esta interpretación tiene al menos la ventaja de que libera a Platón del argumento del «Tercer Hombre» [37]. No obstante, como hemos visto una y otra vez, para él la Belleza era la perfección de lo que es siempre y en todos los sentidos bello, la Grandeza lo grande *par excellence,* y así sucesivamente, y él está empezando a percibir que una doctrina semejante posee ciertos inconvenientes lógicos.

VI) *Las Formas incognoscibles para nosotros y nosotros para Dios (133b-34e).* Continuando con su rechazo de cualquier tipo de participación de los objetos sensibles particulares en una Forma, el argumento siguiente de Parménides es que sería difícil argumentar en contra de cualquiera que afirmara que las Formas, «siendo lo que nosotros decimos que tienen que ser», serán incognoscibles. Si ellas existen «por sí mismas», es decir, no en nuestro propio mundo (un dogma genuino de la teoría de las Formas con el que Sócrates se muestra inmediatamente de acuerdo), ellas tienen que relacionarse sólo entre sí, no con las copias —o como quiera que nos apetezca llamarlas— de nuestro mundo. De un modo semejante, las cosas de nuestro mundo que indican una relación, aunque se las nombre de acuerdo con las Formas, sólo pueden relacionarse entre sí. Cuando se le pregunta que lo explique de otro modo, él ofrece la ejemplificación de un maestro y su esclavo. Uno no es esclavo de la Forma de Amo, ni el otro amo de la Forma de Esclavo [38]. Cada uno es un hombre y su relación es con un hombre. Pero el Dominio en sí existe en relación con la Esclavitud en sí, una relación enteramente en el seno del mundo de las Formas.

Ahora bien, el conocimiento (como dijo Aristóteles, *Cat.* 6b5) implica una relación, siendo necesariamente conocimiento *de* algo. En sí y por sí, pues, el Conocimiento lo será de la Realidad en sí y sus ramas, las Formas de las ciencias, tendrán como sus objetos las variedades de la Realidad. Como consecuencia de ello, si nosotros no tenemos parte o porción en las Formas, que no están en nuestro mundo, y cada Forma se conoce por la forma del Conocimiento, ninguna de las Formas —lo Bello en sí, lo Bueno en sí y las demás— puede ser conocida por nosotros. Y lo que es peor aún, ningún dios o dioses puede tener conocimiento de nosotros ni de nuestro mundo ni ser nuestro señor. El conocimiento en sí es perfectamente exacto y, si algún ser

[36] Tampoco es simplemente el concepto de blancura «un pensamiento en la mente». Esa interpretación, ya rechazada en este diálogo, no es de Platón.

[37] La tesis fundamental del libro de J. N. Findlay, *Plato, the Written and Unwritten Doctrines* es que la ontología de Platón no es de hecho dualista. No existen dos clases paralelas de ser: sólo existen las Formas. En consecuencia, argumenta él, todos los argumentos del tipo del «Tercer Hombre» tienen que fallar.

[38] Αὐτοῦ δεσπότου, ὅ ἐστι δεσπότης, pero en la frase siguiente hallamos el nombre abstracto, αὐτὴ ἡ δεσποτεία. Platón no pretendía distinción alguna entre estas expresiones. Todas resultan intercambiables doquiera como expresiones sinónimas de una Forma (εἶδος).

lo posee, tiene que ser un dios, pero de lo que nosotros hemos admitido sobre que las Formas no tienen relación alguna con nuestro mundo se deduce que el Conocimiento en el mundo de los dioses no puede ser conocimiento de nosotros [39], ni su Dominio puede ejercerse sobre nosotros.

Este argumento suele rechazarse como falaz, en especial la parte sobre el conocimiento de los dioses («injustificable», Ryle, «una fantasía sin sentido y sin valor», Ritter). Cornford dijo que confundía la Forma con un ejemplo perfecto de ella. «La forma misma ... no puede conocer nada» [40]. Este argumento vuelve a plantear la cuestión de la «auto-predicación» en su totalidad. Si Platón dijo que la Belleza era perfectamente bella, él estaba obligado a decir que el Conocimiento era conocedor y él sólo pudo eludir estos errores mediante la metafísica dualista del *Fedón*. Una teoría de los dos mundos semejante era imposible para Parménides, para quien la única alternativa era «Es» o «No es», y lo segundo era inconcebible. Él está hablando en su papel. Su presión, a lo largo de todo el diálogo, ha estado dirigida contra todo tipo de relación entre el mundo real y el sensible, que a sus ojos era evidentemente inexistente. Ese es el motivo de que use ahora su arma familiar, el dilema «o-o». O las Formas están fuera de nuestro mundo y de nosotros mismos o están dentro: no hay término medio. De inmediato se echa de menos la concepción platónica del alma humana como el vínculo epistemológico entre los órdenes visible e inteligible, en la medida en que es «afín a las Formas». Para Parménides existen exclusivamente dos facultades: el *lógos* o *noûs* que ase la unidad de la realidad, y los órganos sensoriales, cuya fantasía de un mundo de pluralidad y variedad es absolutamente irreal. A la lógica elemental de Parménides, quien está argumentando desde sus propias premisas, la sugerencia platónica de que los sentidos pueden guiar nuestros primeros pasos en el camino hacia la comprensión de lo inteligible *(Fedón* 74a-b), la idea que aparece en el *Fedro* de que la mente humana puede asir la unidad en la pluralidad, lo universal en lo particular e iniciar así el proceso de la reunión de las Formas le resulta extraña [41].

---

[39] Que Dios, la causa última de todo en el mundo físico, no tenía conocimiento de ese mundo era la concepción seria de Aristóteles. Equivaldría a quitarle su perfección y el mundo se sostenía en la existencia (no era llevado a la existencia, porque era eterno) por su propia inclinación interna hacia la perfección de la forma representada por Dios.

[40] Ryle, en *SPM*, pág. 105; Ritter, *Essence*, pág. 124; Cornford, *P. and P.*, págs. 98 y sig. Una inteligente defensa del argumento puede verse en Bluck, *CQ*, 1956, págs. 31-33.

[41] J. W. Forrester, *Phron.*, 1974, ha expuesto un enfoque diferente de este argumento.

CONCLUSIÓN SOBRE LA PARTE PRIMERA

¿Por qué la escribió Platón? Porque, en primer lugar, sugiero yo, su propio sistema, con su ecuación de lo real con lo inteligible, estaba firmemente enraizado en el eleático. Él había introducido, no obstante, modificaciones substanciales, no dirigiendo su mirada a Parménides como debería haber hecho, sino embargado por la inspiración que le inflamaba hacia los vuelos asombrosamente intelectuales e imaginativos del *Fedón* y el *Fedro*. Ahora siente la necesidad de una pausa y de hacer inventario, de clarificar de una vez por todas su posición *vis-à-vis* con Parménides. Parménides había simplificado demasiado el problema y sus conclusiones podían no ser la última palabra. Pero el mismo Platón había ignorado quizá demasiado esta lógica simple y su propia doctrina de las Formas, y especialmente las cuestiones de su relación con los objetos particulares y de nuestro conocimiento de ellas, necesitaban una nueva valoración y revisión sobrias.

Por tratarse de Platón, él sitúa la parte crítica de la tarea en la forma dramática de un encuentro personal con su gran predecesor. Desde un punto de vista cronológico la ficción exigía que su portavoz Sócrates hubiera desarrollado la teoría platónica en su totalidad como un hombre muy joven, pero esto tenía la ventaja de ofrecer a Parménides sólo la oposición más suave. Antes de ser reelaborada, había que someter la teoría de las Formas al análisis más riguroso compatible con el supuesto fundamental (que él compartía con Parménides) de una realidad estable e inteligible. En esta parte se limita a señalar las dificultades. El aspecto positivo del proceso se deja para los diálogos posteriores del grupo. Por ejemplo, en el *Sofista* (249c y sigs., págs. 156 y sigs. de este volumen) el alma es devuelta a su lugar en el mundo real, pero en términos muy diferentes de los del *Fedón*.

Apoyándose en el argumento de la incognoscibilidad, Parménides elige sus palabras con cuidado. Él no dice que es irrefutable, sino sólo que mostrar que es erróneo precisaría de una argumentación larga y abstrusa con un oponente experimentado y mejor dotado: y él concluye diciendo que, a pesar de esto y de otras muchas dificultades y aunque puede necesitarse un genio para mantener la existencia de las Formas, negarla equivaldría a eliminar toda dirección del pensamiento y a hacer imposible el discurso racional [42]. El des-

[42] Rist *(CQ,* 1970, pág. 227) dice que la única exigencia aquí es para las Formas como conceptos-clase o universales. «La filosofía... opera con proposiciones generales y, si los objetos particulares no pueden clasificarse ... (sean o no las clases las Formas platónicas), entonces el pensamiento se acaba». «No existe la afirmación por parte de Parménides de que la filosofía es imposible sin las Formas platónicas separadas, pero sí se da la afirmación de que la filosofía es imposible sin εἴδη». Weingartner hace una observación similar *(UPD,* pág. 149) como un argumento de que Platón, en el *Parm.*, abandona la noción de las Formas como paradigmas.

concierto que experimenta Sócrates ahora es sencillamente la prueba de que él ha intentado correr antes de poder andar. Él no puede esperar asir la verdad sobre Formas como Belleza, Justicia y Bien, a menos que, antes de que sea mucho más mayor, se someta a una ejercitación tediosa en lo que suele rechazarse como inútil charlatanería [43].

TRANSICIÓN A LA PARTE SEGUNDA (135d-37c)

¿Qué clase de ejercitación se precisa?, pregunta Sócrates. La clase ejemplificada por los argumentos de Zenón que ellos acaban de escuchar, pero con una diferencia. El mismo Sócrates ha sugerido limitar la discusión a las Formas, objetos de razón, ignorando los objetos de la sensación («sí, porque yo no veo ninguna dificultad en que las cosas sensibles posean propiedades contrarias») y ellos deberían seguir actuando de este modo [44]. Además, hay que tener en consideración las consecuencias no sólo de cualquier hipótesis que sea verdadera, sino también de la que es falsa, por ejemplo, en el argumento de Zenón, no sólo la hipótesis «si existe una pluralidad», sino también «si no existe una pluralidad». Uno debe preguntar cuáles son las consecuencias en ambos casos para la pluralidad, el uno y sus relaciones mutuas y debe hacerse también lo mismo con la semejanza y la disemejanza, el movimiento y el reposo, el nacimiento y la destrucción y los conceptos mismos de ser y no ser.

Cornford, por otra parte *(P. and P.*, pág. 100), consideró que Parménides aceptaba toda la concepción platónica. Puesto que las formas son necesarias como «objetos sobre los que fijar nuestros pensamientos y como los significados constantes de las palabras se usan en todo discurso», ellas «no deben hallarse inmersas por completo en el flujo de las cosas sensibles. Ellas tienen que tener de algún modo una existencia estable *e independiente,* por difícil que pueda ser concebir su relación con los objetos individuales cambiantes» (las palabras en cursiva son mías).

Yo creo que Cornford tiene razón. Que «una esencia ella misma por sí misma (οὐσία αὐτὴ καθ' αὑτήν [135a])no debería ser más que «un factor común» en los objetos particulares (Rist., pág. 229) está en completa discrepancia con el modo en que la frase se ha usado hasta ese momento en el diálogo (cf. esp. 133c2-6). Yo no puedo creer que Platón pudiera esperar que sus lectores repentinamente vieran que Parménides estaba abandonando en ese momento el sentido dado a εἶδος en todos sus argumentos anteriores, que dependen, para conseguir su fuerza, de su existencia separada e independiente.

[43] 'Αδολεσχία, una acusación esgrimida tanto contra Sócrates como contra Platón. *Vid.* vol. IV, pág. 413, n. 257, 479, n. 164. Es probable que Platón esté pensando en Isócrates. Cf. su *In soph.* 8, *Antid.* 262.

[44] Taylor, Cornford y Runciman *(SPM,* pág. 161) hablan de *no limitar* la discusión a las cosas visibles, pero el griego dice con claridad que ellas deben ser excluidas por completo. Esto naturalmente sería aprobado por Parménides.

> En una palabra, siempre que supongas que algo existe o que no existe o posee cualquier otro carácter, tú debes tomar en consideración las consecuencias relacionándolo con ello mismo y con cualquiera de las otras cosas que tú puedas elegir, o con varias de ellas, o con todas ellas juntas, y, de nuevo, tú debes estudiar estas otras relacionándolas no sólo con otras distintas, sino también con cualquier otra cosa que tú puedas elegir, si es que realmente pretendes distinguir la verdad después de un curso completo de aprendizaje [45].

Sócrates, espantado ante la magnitud y la dificultad de este programa, pide una ejemplificación práctica del método y Parménides se deja convencer para aplicarla a su propio postulado «sobre el Uno en sí» y considerar las consecuencias de la existencia o no existencia de su objeto. Este examen ocupa todo lo que queda de diálogo, el cual, desde ese momento, cambia por completo su carácter. Comienza a avanzar mediante preguntas y respuestas y se elige como interlocutor al más joven de los presentes (Aristóteles) porque «es probable que dé menos problemas», aunque la exposición podría perfectamente haber sido continua. La forma narrativa se interrumpe sin que apenas nos demos cuenta.

¿Con qué expectativas deberíamos abordar esta segunda parte? En primer lugar, ella se ofrece simplemente como un ejemplo de una serie de ejercicios dialécticos que Sócrates debería experimentar mientras aún es joven (135d5-6). Bien como nombre o como verbo, la palabra «ejercitación» (γυμνάξω, γυμνασία) se usa cinco veces para describirla y es extraño que algunos hayan visto en la sección siguiente una promesa de algo más. Es una ejercitación a través de la cual Sócrates debe «arrastrarse a sí mismo» (135d3) antes de que pueda esperar ver la verdad [46]. En segundo lugar, se dice que se trata de un ejercicio del mismo tipo de los de Zenón. Su proce-

---

[45] 136b-c, trad. de Cornford. Yo preferiría traducir las últimas palabras: «si tú vas a llevar a cabo un curso completo de entrenamiento preparatorio para discernir la verdad con propiedad». El participio de aoristo, como sucede a menudo, lleva el peso de un verbo principal.

[46] Puede parecer presuntuoso tomar partido de un modo tan sumario en una disputa que era encarnizada en tiempo de Proclo, y tiene, por otra parte, nombres como Hegel, K. F. Hermann y Zeller, así como otros muchos especialistas recientes *(vid.* Friedländer, *Pl.*, III, págs. 504 y sig., n. 23). Una buena defensa de que la Parte Segunda es más que una simple gimnasia mental puede verse en Runciman, en *SPM*, págs. 168-71 (contra Robinson), y es también la posición de Cornford en *P. and P.* Lo que me parece incontrovertible es que 135c-36c contiene una promesa de γυμνασία y nada más, no, por ejemplo (como expresa Brumbaugh, *P. on One*, pág. 189), «una prueba indirecta de que la teoría de las formas es un presupuesto necesario de la comprensión de todo». Si entiendo de un modo correcto la obra de Zekl (sus frases largas y complejas pueden ser difíciles para un no alemán), ésta es también su conclusión, que (como él dice al final de su introducción, *Parm.*, pág. 14) analizó y valoró con propiedad, el diálogo «se convierte decididamente en lo que su segunda parte afirma expresamente: una lección y una ejercitación en el pensar».

dimiento consistía en dar por sentado que sólo son concebibles las hipótesis opuestas, y dejar una a un lado, defendiendo la admitida de una forma indirecta, mostrando que la otra conducía a consecuencias absurdas. El defecto de este método consistía en que ambas hipótesis podían ser insostenibles, por formularse de un modo erróneo o incompleto (como lo eran, qué duda cabe, las hipótesis «Es» y «No es» de Parménides, *vid.* vol. II, págs. 86 y sig.) y como una ejercitación se emplean ahora para aplicar el procedimiento deductivo a *ambos* aspectos de la antítesis parmenídea, la hipótesis del Uno, del mismo modo que su contraria. La mejor descripción que puede recibir es una ejercitación en la dialéctica en el sentido aristotélico, útil en primer lugar como entrenamiento mental, en segundo lugar para enfrentarse con los oponentes en su propio terreno y finalmente para el progreso mismo en filosofía porque «la habilidad para plantear dificultades sobre los dos aspectos de una cuestión facilita descubrir la verdad y el error en todos los casos» [47]. Este es el sentido en que el Parménides platónico dice que ejercitaciones como ésta son necesarias si Sócrates no quiere que se le escape la verdad. Es adecuado que él se limite a plantear las *aporíai.* Abordarlas se deja para su seguidor «más moderado» en el *Sofista (Sof.* 216b).

PARTE SEGUNDA (137c-66c)

El plan del ejercicio es tomar la hipótesis eleática de la Unidad y extraer las consecuencias de que sea *a)* cierta y *b)* falsa, considerando en cada caso los efectos sobre el Uno mismo y «los Otros» [48]. Su conclusión final es (y estas son las últimas palabras del diálogo):

> Si el uno es o no es, si ese uno y las demás cosas, no sólo en sí mismas, sino entre sí, todas bajo todas las formas, son y no son, si parecen y no parecen.

[47] *Vid.* Arist., *Tópicos* I, cap. 2.

[48] Burnet *(T. to P.*, pág. 262) escribe que «la discusión versa sólo sobre las formas, y se nos advierte expresamente contra la idea de que 'las demás', de las que habla, son las cosas de la sensación (135e). Ellas son precisamente las otras formas». Para Cornford, los términos «Uno» y «Otros» son «cheques en blanco» *(P. and P.*, pág. 113) hasta que una hipótesis particular clarifica el sentido en que se están usando. Así, en las dos primeras hipótesis, ellos son «las apariencias sensibles», «los cuerpos físicos» (págs. 157, 203 y sig.). Esta variedad de opiniones resalta la estudiada vaguedad del lenguaje que sólo hace posible conclusiones opuestas. De un modo semejante, algunos (Ryle, Runciman) han pensado que «el Uno» es de principio a fin la Forma Platónica de la Unidad; otros, que no.

Esta frase recuerda sobre todo el acertijo del eunuco y el murciélago en la *República* y el parecido no es fortuito. El acertijo se citaba como una ejemplificación de la ambigüedad y del dilema irreal que se originaba al formular la pregunta incompleta «¿Es o no es?», sin permitir un status intermedio entre ser y no ser, que es en efecto el de la totalidad del mundo sensible *(vid. Rep.* 479b-d). Al poner el énfasis en la *Unidad* del Uno, Parménides deduce que ni él ni los otros pueden tener propiedades de ningún tipo, estar en cualquier estado o en cualquier tipo de relación con ellos mismos o con cualquier otra cosa, o incluso existir. Al partir de su *existencia* (que inmediatamente introduce una dualidad, Unidad y Existencia), él deduce que tanto ella como los Otros son una multitud infinita, con atributos contrarios en cada pareja y con situaciones contrarias en cada pareja (por ejemplo, en reposo y en movimiento) y en relaciones contrarias (mismo y distinto, semejante y desemejante, igual y desigual, etcétera) con ellos mismos y con todo lo demás. Conclusiones igualmente desconcertantes se extraen de la hipótesis «el Uno no es» y «no es uno» [49].

«La clave para comprender la segunda parte debe buscarse en la inequívoca ambigüedad de la hipótesis 'Si existe un Uno'». En este sentido, Cornford y Crombie destacan «la completa vaguedad con que se presenta el tema objeto de discusión». «El significado de los términos esenciales cambia a medida que se desarrolla el argumento». Sin esta ambigüedad y falta de definición precisa los argumentos no podrían avanzar hasta sus conclusiones mutuamente contradictorias. Podemos observar, en primer lugar, que esta falta de la definición, el carácter incompleto del predicado en enunciados como «es», era una característica del mismo Parménides [50]. En segundo lugar, como Platón puso en evidencia en la comedia del *Eutidemo,* estos rasgos fueron adoptados por los sofistas como la base de la astucia lógica mediante la cual ellos confundían a sus oponentes y sostenían la tesis retórica de que «sobre cada tema existen dos argumentos contrarios entre sí» [51]. «Ambos y ninguno», el grito triunfante de Dionisodoro *(Eutid.* 300d), es la conclusión a que llega Parméni-

[49] Un sumario completo de los 8 (o 9) argumentos se hallará en Burnet, *T. to P.*, págs. 264-71. Breve y claro es Hamlyn, en *PQ,* 1955, págs. 298 y sig. La sección de Burnet sobre *Parm.* es la que expone quizá los mejores argumentos en apoyo de considerar la parte segunda como una polémica contra el uso de los postulados parmenídeos por los megáricos. Owen proporciona también, en *Ryle*, págs. 349-62, un «mapa» de los argumentos.

[50] Vol. II, págs. 86 y sigs. comenta esto, las críticas de Platón y una posición más avanzada.

[51] Vol. III, págs. 59 y sig., y pág. 306. Que la tesis debía su origen a Parménides no es menos cierto porque él no la hubiera aprobado. Cornford admite no sólo que el mismo Parménides confundía los dos sentidos de «Si el Uno es», sino que también los sofistas erísticos usaban la ambigüedad «para enmarañar en la contradicción a los que discutían o en sinrazones paradójicas» (págs. 109, 111).

des en este diálogo [52]. Gorgias, en *Sobre lo No-existente,* demostró que, mediante la lógica parmenídea, se podrían demostrar con la misma facilidad los enunciados «No es» y «Es» [53]. Las ambigüedades eran perfectamente evidentes para Platón [54], no obstante, precisamente por esa razón, Cornford negó que él «estuviera sacando partido conscientemente de estas ambigüedades para construir una sarta de sofismas». «Se espera que el estudiante deduzca» la ambigüedad y, según esta interpretación, el argumento «deja de ser falaz o sin sentido», para ser en efecto una refutación válida, incluso brillante, del eleatismo. Como prueba de que Platón consideraría indigno de él construir sofismas de este tipo, Cornford aduce la expresión de desprecio de los mismos que se encuentra en el *Sofista* (259b-c). Pero la realidad es que algunos de los argumentos, tal y como son presentados, sacan partido de las ambigüedades y son, por ello, falaces y sofísticos y, si Platón era consciente de este hecho, también lo fueron, podría suponerse, Eutidemo y Dionisodoro. Parece más que probable que el visitante, en el *Sofista,* puede hablar como lo hace precisamente porque la ejercitación en una sofisticación semejante proporcionada por el *Parménides* ha puesto ya en evidencia las absurdeces a que conduce. El primero de estos diálogos es con toda seguridad una preparación para el otro. Se pretende que los lectores detecten las falacias, pero como si se tratara de un entrenamiento respecto al modo de evitarlas y, como el mismo Parménides lo expresa al introducir su exposición de las falsas creencias de los hombres, «para que ningún juicio de los mortales pueda superarte» [55].

---

[52] Observado por Grote (II, págs. 290 y sig.), quien añade que, si la demostración de la parte segunda nos hubiera llegado bajo el nombre de Protágoras, Gorgias o Euclides, es probable que los críticos las hubieran considerado productos pobres, dignas de hombres que comerciaban desvirtuando la verdad.

[53] Sobre la obra de Gorgias, *vid.* vol. III, pág. 192. Un paralelismo estrecho aparece en *Parm.* 162a. Lo observa Cornford (pág. 226), quien lo considera como una «respuesta» de los argumentos de Gorgias, pero quizá sería más exacto decir que hace uso de ello. Brumbaugh *(P. on One,* págs. 21 y sig., 22, n. 4) ve una relación complicada, una «doble ironía», que evidencia que la broma se refiere a Gorgias, no a Parménides.

[54] Aunque ha habido escépticos, por ejemplo Grote (II, pág. 297) y recientemente Runciman (en *SPM,* pág. 180): «parece improbable de todo punto que Platón comprendiera con claridad dónde y por qué los argumentos del ejercicio son falaces».

[55] Parm., *fr.* 8, 61. Yo discrepo a regañadientes de Cornford y enviaría al lector a la defensa que hace Allan de él contra Robinson, en *PQ,* 1955, págs. 373 y sig. Importante respecto a su rechazo del carácter sofista de los argumentos es la afirmación de la pág. 110 en el sentido de que «Platón suele indicar con bastante claridad dónde está pasando de uno a otro sentido o aspecto de 'el Uno' o de 'los Otros'». Esto se opone a la pág. 217: las conclusiones contradictorias de las hipótesis 1-4 «pueden ser formuladas así sólo porque los sentidos diferentes de la suposición [que existe un Uno] se han disimulado». Una crítica completa de Cornford puede verse en Robinson, *PED,* págs. 268-74. Robinson adopta la opinión de que se trata de una «ejercitación», como hace Ross *(PTI,* págs. 99-101). Ambos reconocen su deuda con Grote *(Pl.,* II, pág. 293, n. *h,* que contiene también una interesante discusión de opiniones aún más antiguas).

Algunos objetan que hacer que Parménides exponga argumentos que son en cualquier caso engañosos, pero que, aunque fueran válidos, podrían socavar su propia filosofía, es incompatible con el respeto que sentía Platón por él. Yo ya he hecho notar que este respeto no era incondicional y el punto en el que el visitante eleático en el *Sofista* se siente obligado a contradecir a su padre en el ámbito de la filosofía, incluso a riesgo de ser considerado un hijo indigno, es precisamente el que se encuentra ausente de un modo tan llamativo en el *Parménides,* es decir, que «es» y «no es» no son absolutos: «que no es es en algún sentido y que es en un sentido no es» (241d). Dado que todo lo que Parménides ofrece es un ejercicio de entrenamiento, uno de entre los varios que son necesarios antes de que pueda iniciarse la búsqueda auténtica de la verdad, podría incluso conjeturarse que el mismo Platón le está haciendo el cumplido mirando a través de los abusos sofísticos de su máxima central. El diálogo termina de un modo abrupto con la conclusión del ejercicio y no se nos dice nada respecto de la moraleja que Parménides podría extraer del mismo.

Queda por tratar una cuestión que ha expuesto Ross *(PTI,* pág. 100), ella hace referencia al hecho de que tratar la segunda parte como «una ejercitación» no implica que no se extraiga nada valioso de sus argumentos. Ross habla de «ideas positivas que fructificarán en su pensamiento posterior» [56]. Nosotros hemos observado, además, en los diálogos de juventud, la maliciosa costumbre de entremezclar las ideas serias socráticas o platónicas con otros argumentos *ad hominem,* aunque el interlocutor o el auditorio no es probable que los aprecie y no se profundice en ellos. Visto en su aspecto negativo, «Parménides enuncia sus demostraciones contradictorias como problemas lógicos reales, que deben ejercitar la sagacidad y retener el impulso atrevido de un vehemente aspirante a la filosofía» (Grote, II, pág. 301).

CONCLUSIÓN

Por supuesto es muy difícil comprender el significado del *Parménides.* Todas las posibilidades se han aducido y se han rechazado a su vez, de modo que cualquier interpretación debe ofrecerse con gran reserva.

La mía personal parte de la convicción de que, si Platón eligió hacer de Parménides el personaje principal en una discusión de las Formas, fue porque

[56] *PTI,* pág. 100. Quizá incluso en los siglos siguientes. Cf. Runciman respecto de las pruebas matemáticas que pueden discernirse en 143a-44a y 149a-c *(SPM,* pág. 165). Respecto de Platón se podría aducir 158d: la Pluralidad ilimitada adquiere el límite mediante la asociación con el Uno. Esto sugiere la noción pitagórica que, según Aristóteles, adoptó Platón al llamar a sus primeros principios «el Uno y lo grande y pequeño» (o «díada indefinida»). *Vid. Metaf.,* 987b18 y sigs. y otros pasajes citados en Ross, cap. 12.

él deseaba aclarar la relación entre su propia doctrina y la tesis eleática del Ser Uno. Exaltar lo inteligible como lo único plenamente real era un logro respecto del cual, pensaba él, la filosofía debe estar siempre agradecida, pero, al mismo tiempo, enunciado en términos parmenídeos, podría haber llevado a la filosofía a un callejón sin salida. De aquí sus propios esfuerzos por proporcionar un puente entre el ser y el no ser, el conocimiento y la ignorancia. En algún sitio tenían que enfrentarse las dos doctrinas. Yo he intentado mostrar que esto es lo que sucede aquí y que continuará en el *Sofista.* La confrontación directa con el anciano en persona lleva a un callejón sin salida, pero la deuda platónica con el pensamiento eleático aparece cuando se le reemplaza por un representante menos intransigente de la misma tradición. Parménides atribuye el desconcierto de Sócrates a inmadurez y falta de entrenamiento en la argumentación y ofrece una demostración. En primer lugar, Sócrates estaba seguro de que las Formas no podían admitir predicados contradictorios o combinarse entre sí. La demostración «prueba» que ellas pueden hacer ambas cosas. De este modo y de otros Parménides lleva a cabo la operación necesaria preliminar de reducir a Sócrates a la perplejidad *(aporía),* al igual que lo hacía el Sócrates maduro con personas como Menón. Y, como Menón, él es el más adecuado para ello. Sólo en el *Sofista,* bajo una tutela eleática más comprensiva, nosotros seguinos construyendo sobre el cimiento clarificado de este modo y aprendemos, por ejemplo, que algunas Formas pueden combinarse y otras no. Un breve parágrafo del *Sofista* ejemplificará la tesis de que Platón, en el *Parménides,* expone los dilemas resultantes de la tesis original eleática y, en el *Sofista,* sugiere soluciones de su propio cuño.

> Nosotros debemos admitir que el movimiento es lo mismo y no es lo mismo y no debemos extrañarnos por ello, porque, cuando nosotros decimos que es lo mismo y no es lo mismo, no usamos la palabra en el mismo sentido. Cuando nosotros lo llamamos lo mismo, lo hacemos así porque participa de lo Mismo en relación consigo mismo y, cuando lo llamamos no lo Mismo, lo hacemos así debido a su participación en lo Otro, por lo cual está separado de lo Mismo y se convierte no en eso, sino en otra cosa, de modo que se alude correctamente a ello, a su vez, como no lo Mismo [57].

[57] *Sof.* 256a-b; *vid.* la pág. 166 de este volumen. La traducción es de M. G. Walker *(PR,* 1938, pág. 153; las letras mayúsculas de las Formas son mías), cuya tesis es que Platón llega a su solución en *Parménides,* y que *Sofista* se limita a ofrecer la misma lección. Ella cita a Morris Cohen a propósito de que Platón elude «la inconveniente confusión a que llegamos si violamos el principio de contradicción e intentamos borrar las distinciones del entendimiento». Yo debería haber dicho que él *no* la elude intencionadamente en *Parménides,* pero sí lo hace en *Sofista,* y no pretendo ser original en esto. Cf. Brochard, *Éts. de Phil. Anc. et Mod.,* pág. 167: «Le *Parménide* pose le problème dans toute sa difficulté, le *Sophiste* et le *Politique* en donnent la solution».

La confusión parmenídea entre identidad y atribución se clarifica en función de la doctrina de las Formas y mediante la comprensión de que una palabra puede usarse en más de un sentido.

Según esta interpretación, el *Parménides* es un diálogo aporético, si bien con una diferencia. Los diálogos de juventud nos mostraban a Sócrates reduciendo con habilidad a su oponente (y, como él hubiera dicho, a sí mismo también) a una situación de *aporía,* exponiendo de ese modo las confusiones de pensamiento que subyacen en el uso popular del lenguaje. Mientras lleva a cabo esa labor él se ha convertido en un maestro con doctrinas elaboradas y firmes sobre las Formas, el alma, el mundo físico y sus relaciones mutuas. Con asombrosa maestría, así como con flexibilidad mental, Platón le transforma ahora de nuevo, esta vez en un joven, de inteligencia penetrante y deseoso de alcanzar la verdad, si bien en la argumentación no está a la altura de un gran filósofo, cuando se trata de exponer sus firmes doctrinas a un examen desde el punto de vista de otro.

Prima facie, al menos, la primera parte expone algunas críticas contundentes de las doctrinas en cuestión, a las que nunca se ofrece una respuesta. Frente a esto, algunos comentaristas han argumentado que ellas no son de hecho serias, otros que son fatales para la doctrina del *Fedón* y que Platón debe haberlo comprendido (o, por el contrario, que él no acertó a comprender lo peligrosas que eran), otros, a su vez, que ellas no afectan a la esencia de la doctrina, sino que exigían una modificación que Platón llevó a cabo después. La mayoría de quienes adoptan la última opinión ven el cambio como una renuncia de la idea de las Formas como paradigmas trascendentes en favor de considerarlas nada más que como universales, conceptos generales estables [58]. Ackrill, al sostener esta opinión, dice con honradez que sería más natural llamar al hecho un rechazo de la teoría en lugar de una revisión. La observación que aparece en 135b, dice él,

> sugiere con fuerza que de lo que ahora él se muestra seguro *no* es de que deben existir Formas tal y como son concebidas en los diálogos medios, Formas como ideales éticos y como objetos metafísicos de una visión intuitiva y quizá mística; de lo que ahora él se muestra seguro es de que deben existir cosas fijas que garanticen el sentido pleno de las palabras, *conceptos fijos — los significados de las palabras generales* [59].

[58] Henry Jackson, en su serie de artículos en *J. of Philol* sobre «Plato's Later Theory of Ideas», fue un temprano y formidable defensor de un cambio de la doctrina después del *Parménides.* Su concepción de la naturaleza del cambio, no obstante, era diferente y se basaba en una interpretación del *Filebo* que no ha hallado el favor general. Una crítica de su opinión puede verse en Ross, *PTI,* págs. 133 y sig.

[59] Ackrill, en *SPM,* pág. 206 (las palabras en cursiva son mías). Respecto de la opinión de Rist, *vid.*, pág. 62, n. 42, de este volumen. Weingartner argumenta también en favor del abandono del paradigmatismo *(UPD,* cap. 3), mientras que lo niega Cherniss *(SPM,* págs. 361 y sig.).

Que Platón, como resultado de las propias críticas que expuso en este diálogo, abandonó la doctrina de las Formas trascendentes aparece refutado por muchas referencias a ellas en diálogos que todos admiten que son posteriores al *Parménides*, las cuales contraponen, en la terminología del *Fedón*, un mundo de realidades —eterno, inmutable, perfecto, incorpóreo— con el mundo visible del cambio y el devenir. Es cierto que exclusivamente una lista de testimonios (como la de Runciman en *SPM*, pág. 152) necesita de un examen cuidadoso, porque quien considere de un modo intransigente a las Formas como conceptos o propiedades comunes podría interpretar el lenguaje de algunas de ellas en ese sentido. En *Leyes* 965b-c, Saunders, por ejemplo, en la traducción de Penguin, se siente cómodo en su versión con palabras como «concepto», «noción», «elemento común» (pág. 397, n. 195 de este volumen). Pero se puede añadir el pasaje de 859e, donde el lenguaje de «asociación» y «participación» nos trae con fuerza al recuerdo el *Fedón*. El *Filebo* posee varios pasajes decisivos, del mismo modo que el *Sofista* y el *Político*, y por supuesto el *Timeo* (si se acepta la cronología tradicional). También es explícita a este respecto la *Carta Séptima* [60]. Dos pasajes son especialmente interesantes en cuanto que abordan de una forma explícita objeciones planteadas en el *Parménides*. Uno de ellos se ha mencionado ya. *Sof.* 248e-49d, al llegar a un acuerdo con los «amigos de las Formas», devuelve al alma a su lugar entre lo real y explica por ello la posibilidad de que tengamos un conocimiento de una realidad inmutable. *Fil.* 15a-b se plantea la cuestión de si una Forma unitaria y eterna puede dispersarse entre un número infinito de objetos individuales generados o, por el contrario, estar separada en cierta manera de sí misma como un todo. Puede añadirse que Aristóteles, en sus exposiciones y críticas varias de la doctrina, nunca sugiere que Platón la alterara de este modo. Si él lo hubiera hecho así, hubiera desaparecido la mordacidad de la mayoría de los ataques de Aristóteles [61].

Ross *(PTI*, pág. 86) pensó que la duda de Platón se refería a la forma de la expresión «la Grandeza es grande». La opinión de Runciman *(SPM*, págs. 151-53) es que Platón no advirtió el efecto perjudicial de las críticas. Entre quienes piensan que él no las consideró, ni debería haberlas considerado, serias están Taylor *(PMW*, pág. 350), Grube *(PT*, pág. 36), Cornford *(P. and P.*, pág. 95), Field *(Phil. of P.*, págs. 110 y sig.), Crombie *(EPD*, II, págs. 332 y sigs.).

[60] *Leyes* 859e ὅσονπερ ἂν τοῦ δικαίου κοινωνῇ κατὰ τοσοῦτον καὶ τοῦ καλοῦ μετέχον ἐστί. (Respecto del alcance de las *Leyes* sobre esta cuestión, *vid.* también Runciman, *PLE*, págs. 54 y sig.) *Vid.* también *Fil.* 15a-b, 58a, 59a-c, 61d-e, 62a; *Pol.* 269d, 285e-86a; *Sof.* 248e-49d, 254a; *Ep.* 7, 342a-d. El artículo de Kucharski «La 'théorie des Idées' selon le 'Phédon' se maintient-elle dans les derniers dialogues?», en *Rev. Philos.*, 1969, principalmente se ocupa de *Filebo*.

[61] Chung-Hwan Chen, por lo que yo sé, es el único que pone en duda que Aristóteles atribuyera χωρισμός a Platón y parece que él ha malinterpretado la actitud adoptada en *Sof.* respecto de los «amigos de las Formas». *(Vid. CQ*, 1944, pág. 101 con n. 3.) Puede resultar útil compararlo con el vol. IV, págs. 119, 120, n. 72, y la pág. 58, n. 33 de este volumen. Ross nota *(PTI*, pág. 99) que *Parm.* es el único diálogo importante al que nunca alude Aristóteles.

Una vez que hemos hecho esta observación, podemos traer a nuestro recuerdo de un modo justificado cuánto ha omitido Platón de su propia doctrina —llámeselo metafísico, religioso, místico, o como se prefiera, pero de cualquier forma genuina doctrina platónica— con la finalidad de llevar a cabo el experimento con Parménides (págs. 49, 54, 61 de este volumen) y no es necesario que nos sintamos obligados a suponer que él la ha abandonado [62]. Algunos cambios podían haber sido necesarios (por ejemplo, en el lenguaje de la «autopredicación» o en la situación de una Forma cuando ha «entrado en» un objeto particular), pero el núcleo del conjunto, el carácter trascendente, eterno e ideal de las Formas, permaneció intacto. El reto de Parménides consistía en cómo reconciliar esta trascendencia con una forma de «asociación» (κοινωνία), no sólo con el mundo sensible (caracterizada en el *Parménides* como un requisito previo del conocimiento), sino también con las Formas mutuamente entre sí (declarada en el *Sof.* esencial, si hay que llevar a cumplimiento una discusión). La alusión casual a ambas en la *República* [63], comparada con el examen serio de ambos tipos de asociación en estos diálogos, evidencia cuánto se ha alejado Platón de la cómoda y dogmática seguridad de su período dorado. El viejo problema griego de la Unidad y la Multiplicidad —y no debemos olvidar nunca que Platón se encontraba en esta tradición— no se podía resolver de una forma tan fácil. «¿Cómo», del mismo modo que se preguntaba el Creador órfico, «tendré yo todas las cosas unidas y sin embargo separadas unas de otras?» [64].

2. TEETETO [65]

> Relacionado con esto está el más arduo y más urgente de todos los problemas, al que la argumentación nos ha llevado ahora a nosotros. Si no existe nada excepto los objetos individuales y existe un número infinito de ellos, ¿cómo puede alcanzarse el conocimiento de lo infinito? Nosotros conocemos las cosas en la medida en que ellas son una y la misma y poseen algún atributo universal.
>
> Aristóteles, *Metaf.* 999a24-9.

---

[62] Algunos han supuesto que la dialéctica de los últimos diálogos reemplazó la creencia en el conocimiento como reunión. Pero *vid.* Gulley, en *CQ*, 1954 (esp. las págs. 209 y sigs.) y Rees, *Proc. Ar. Soc.*, suppl. vol., 1963, págs. 172 y sigs. (contra Strang).

[63] 476a. *Vid.* vol. IV, pág. 478. De un modo semejante, en *Fedón* 102d, se afirma con claridad que una Forma tiene que ser trascendente e inmanente, sin indicación alguna de que esto implique dificultades.

[64] Kern, *O. F.*, 165. Cf. vol. I, pág. 133.

[65] El lector puede utilizar la edición de McDowell para una discusión completa de las cuestiones filosóficas planteadas por *Teeteto*.

CRONOLOGÍA

La introducción nos habla de Teeteto conducido a su casa muerto como consecuencia de las heridas y la disentería después de una batalla en Corinto. Dos batallas son objeto de discusión, una alrededor del año 394 y la otra en el año 369. Campbell *(Tht.*, págs. LXI y sig.) expuso sus argumentos en favor de la primera, pero la que suele aceptarse hoy es la segunda y es, con mucho, la más probable. El *Teeteto* es un tributo a su memoria, y se escribió probablemente no mucho después de su muerte; por ejemplo, muy poco antes de la segunda visita de Platón a Sicilia. La mayoría estaría ahora de acuerdo en que se escribió el 369/ 7 [66]. A pesar de su estrecha relación con el *Sofista* y el *Político* (pág. 44 de este volumen), algunos continúan sintiéndose tan impresionados por la novedad del método de reunión y división del *Fedro* que consideran su ausencia del *Teeteto* como una prueba suficiente de una composición más temprana. He expresado ya mi opinión de que se ha exagerado la novedad del método *(vid.* vol. IV, págs. 413 y sig. y pág. 38, n. 70 de este volumen) y sólo puedo dejar constancia de mi impresión personal de que el *Fedro* está alumbrado por el mismo resplandor que el *Fedón* y el *Banquete,* un resplandor que se ha apagado en la época del *Parménides* y el *Teeteto* y no se recupera ni siquiera en el *Timeo.* A menos que haya que situar al *Teeteto* en cuanto diálogo socrático y aporético, en el grupo de los diálogos de juventud (y muy pocos lo desearían hacer hoy), yo me atrevería a decir, apoyándome seguramente en razones en parte subjetivas, que los cuatro diálogos que se estudian en este capítulo se escribieron después de los grandes diálogos del período medio que incluye el *Fedro* [67].

---

[66] Por ejemplo, Taylor, *PMW,* pág. 320; Field, *P. and C.'s.*, pág. 70; eds. de Jowett, III, pág. 392 n. Eva Sachs fue la primera que argumentó en favor de la batalla más tardía, en *De Th.* (1914), págs. 22-40. (Cf. vol. IV, pág. 59.) Las disputas anteriores sobre la cronología pueden verse en sus notas a las págs. 18 y 19. Diès se mantuvo agnóstico *(Autour de P.*, pág. 247).

[67] De los escritores recientes, Robinson *(Essays,* pág. 58) y De Vries *(Phdr.*, pág. 11) están de acuerdo con Von Arnim en que *Teet.* es anterior a *Fedro.* La estilometría puede ser una guía veleidosa, por las razones dadas por Cornford, *PTK,* pág. 1. Ella indujo a Campbell *(Tht.*, pág. LV) a situar el *Teet.* «entre el *Fedro* y la *República»*, un resultado que los admiradores modernos de su obra pionera en este campo parecen contentos en ignorar. En muchos puntos, las «infinitae disceptationes» que observó Apelt, en 1897, nos siguen acompañando; por ejemplo, sobre si el *Teet.* se completó mucho antes de que el *Sof.* se hubiera compuesto discrepan Cornford *(l. c.)* y Ritter *(Essence,* pág. 28). Que el *Teet.* se compuso durante un período considerable por supuesto que es posible.

NOTA ADICIONAL SOBRE LA CRONOLOGÍA DEL *TEETETO*

Algunos querrían explicar el carácter socrático del diálogo mediante la teoría de que, en su mayor parte, se escribió relativamente pronto y lo que poseemos es una revisión platónica de una edición anterior. Se trata, en gran parte, de una cuestión de indicaciones internas y de impresiones personales, y esta conjetura se hizo incluso antes del descubrimiento de un comentario papiráceo publicado por Diels y Schubart en 1905, que se ha pensado que proporciona alguna confirmación externa. Esta conjetura se apoya en el hecho de que el comentarista menciona la existencia de otro proemio «un tanto frío», que comenzaba: «Muchacho, ¿traes el diálogo sobre Teeteto?». Si estas palabras iniciales se deben también a Platón (¿y quién las habría falsificado?), la ocasión más obvia para reemplazarlas por el proemio que aparece en nuestros manuscritos habría sido la muerte de Teeteto, de lo cual se llega a la conclusión de que lo fundamental del diálogo, o gran parte del mismo, se escribió antes de que él muriera. *(Vid.* Cornford, *PTK,* pág. 15). Popper expone la mejor defensa de esta teoría *(OS,* págs. 321 y sig.), quien ve indicios en el mismo diálogo de que se escribió antes que la *República.* Puede ser exacto y seguramente no se debería pasar por alto, aunque yo no esté personalmente convencido. Popper aduce una serie de argumentos en su favor, de los cuales yo sólo señalaré los dos que me parecen dudosos.

1) Él cita dos pasajes de Aristóteles, que atribuyen a Sócrates el descubrimiento de la inducción y mencionan su profesión de ignorancia, que son considerados alusiones al *Teeteto.* Pero estos dos hechos históricos pueden tomarse también de otros diálogos. La profesión de ignorancia apunta con mayor fuerza aún a la *Apología,* pero también a *Banq.* 216d, *Cárm.* 165b y otros pasajes.

2) En el proemio, Euclides dice que Sócrates le repitió a él la conversación que sostuvo con Teeteto, que, tan pronto como llegó a su casa, tomó notas de la misma y que, en sucesivas visitas a Atenas, verificó algunos puntos con Sócrates en persona. Popper afirma que esto contradice las palabras del final del diálogo de que el proceso de Sócrates era ya inminente, el cual no habría dejado espacio para tales visitas y sugiere que esta contradicción es un resto de la versión primitiva, que Platón pasó por alto o ignoró en su revisión. En relación con esto, *vid.* la pág. 76, n. 70 de este volumen (escrita antes de haber visto yo los argumentos de Popper).

CRONOLOGÍA DRAMÁTICA

Al final del diálogo principal, Sócrates menciona de una forma casual que él tiene que irse a la Estoa del Rey con motivo de la acusación de Méleto. La fecha es, por ello, el año 399, y su juicio y muerte están próximos. (Cf. vol. IV, págs. 105 y sig.). Sus oyentes podrían ver pronto en la realidad lo que describe en el diálogo (173c-75b), la relación del filósofo con el mundo práctico y su comportamiento ante un tribunal.

PERSONAJES

Euclides y Terpsión de Mégara eran íntimos amigos de Sócrates y estuvieron presentes en su muerte *(Fedón* 59c). De Terpsión no se sabe nada más. Respecto de Euclides y de su filosofía, *vid.* vol. III, págs. 470-77. Es natural que un amigo íntimo de Sócrates estuviera vivamente interesado por una de sus conversaciones recogida por otro y no es necesario mencionar que el diálogo principal contenía reflexiones sobre la doctrina megárica, pero respecto de las pruebas internas *vid.* la edición de Campbell, págs. XXXV-XXXVIII.

Teeteto de Atenas, un amigo de Platón, llegó a ser uno de los matemáticos más brillantes de su generación. Sólo un muchacho en la época del diálogo, recibe elogio sin límite, tanto de Sócrates como de su maestro Teodoro, por su curiosidad intelectual y por el hecho de ser una promesa. Su muerte como consecuencia de las heridas y la enfermedad debe haberle alcanzado a la edad de 48-50 años. Del anciano matemático Teodoro de Cirene, que enseñó tanto a Platón como a Teeteto, nos habla mucho el mismo diálogo: de su trabajo sobre las raíces cuadradas, de su temprano abandono de la filosofía general para concentrarse en el estudio de la geometría, de su amistad con Protágoras [68]. También se menciona la presencia del *joven Sócrates*, aunque permanece en silencio —una indicación adicional de que el *Teeteto*, el *Sofista* y el *Político* deben leerse como una serie continua, porque su presencia se vuelve a mencionar en *Sof.* 218b, y en el *Político* él reemplaza a Teeteto como interlocutor principal—. Él, además, es una figura histórica, criticada por Aristóteles por tratar a los seres físicos como abstracciones matemáticas [69], y casi con toda seguridad es el Sócrates que se menciona en la *Carta Séptima* (358d), a quien la mala salud le impidió viajar. Sócrates saca mucho partido al hecho de que ambos muchachos tienen algo en común con él mismo, uno el ser su tocayo y el otro asemejársele en el aspecto, pero es difícil descubrir si esto tiene algún significado simbólico.

---

[68] Respecto de Teeteto, *vid.* la tesis de Sachs ya mencionada, Von Fritz, en *RE*, 2, suppl. X, col. 1351-72, o con más brevedad Taylor, *PMW*, pág. 322; en relación con sus conocimientos matemáticos, *vid.* M. Brown, en *JHP*, 1969, págs. 362 y sig. Brown hace referencia a estudios anteriores y proporciona las pruebas en favor de que Teeteto había escrito la mayor parte del libro décimo de Euclides. Su relación con la construcción de los sólidos regulares se menciona en el vol. I, págs. 257 y sig. Respecto de Teodoro, *vid.* Von Fritz, *ib.*, col. 1811-25.

[69] *Metaf.* 1036b25 y sigs. «Él pensó que el hombre podía existir sin sus partes del mismo modo que el círculo sin el bronce.» Parece como si el *joven Sócrates* estuviera usando una analogía matemática en apoyo de la teoría platónica íntegra de las Formas trascendentes. Más detalles sobre él pueden verse en Skemp, *P.'s Statesman*, págs. 25 y sig.

CONVERSACIÓN PRELIMINAR

Ésta se desarrolla en Mégara, donde Euclides cuenta a Terpsión cómo se encontró con Teeteto, apenas vivo, conducido a su casa desde el campo de batalla de Corinto a Atenas. Ellos se afligen ante la muerte inminente de un hombre tan bien dotado y admirable en todos los aspectos, y Euclides evoca cómo Sócrates le profetizó un futuro brillante cuando, muy poco antes de su propia muerte, se encontró y habló con él —aún un simple muchacho— en Atenas. A Terpsión le agradaría oír de lo que hablaron y esto es aún posible, porque, tan pronto como Euclides llegó a su casa, después de haber escuchado todo de labios de Sócrates, tomó unas notas que después escribió con tranquilidad, comprobando los detalles con Sócrates en sus sucesivas visitas a Atenas [70]. Por este motivo, ellos se acomodan y un esclavo lee el manuscrito. Éste es el único diálogo que se representa como realmente leído, aunque en las introducciones al *Fedón*, el *Banquete* y *Parménides* Platón ha tenido algunas dificultades para ofrecer la relación auténtica, al menos desde un punto de vista dramático. También tiene interés la observación de Euclides de que él lo ha escrito no en la forma narrativa en que Sócrates lo contó, sino abandonando los parentéticos «y yo dije», «él estuvo de acuerdo», etc., por considerarlos pesados y poniéndolo en forma dialógica directa. Ésta es una forma que, como sabemos, usó Platón a veces en los diálogos anteriores, pero, de ahora en adelante, abandona por completo la forma narrativa. El *Parménides* mostró una fase de transición, en la que la forma narrativa se interrumpe tácitamente a medio camino, de donde se deduce con claridad que, como se ha supuesto por otros motivos, es algo anterior al *Teeteto*.

INTRODUCCIÓN AL DIÁLOGO PRINCIPAL

El *Teeteto* es una adaptación brillante de la forma y el plan de los diálogos de juventud al modo más crítico y minucioso de abordar el tema del conocimiento de la madurez plena de Platón. La restitución de Sócrates a su más antiguo papel, con gran parte de su personalidad original, evidencia que Platón continúa preocupado porque se le considere como el heredero y continuador verdadero de la doctrina socrática [71]. En este sentido es una antítesis

[70] El juicio de Sócrates era ya inminente, pero el *Fedón* (59d) nos cuenta cómo sus amigos solían visitarlo en la prisión durante el mes que medió entre el juicio y la ejecución. Del mismo modo que Euclides se encontraba en Atenas para el adiós final, es muy probable que él hubiera hecho varias visitas con anterioridad. Respecto de la costumbre entre los admiradores de Sócrates de tomar nota de sus conversaciones, *vid.* vol. III, págs. 330 y sig.

[71] Quizá es éste el motivo de enfatizar, en el prefacio, los esfuerzos que se han realizado para asegurar la exactitud del relato. Cf. Stoelzel, *Erkenntnisprobl.*, págs. 6-8.

completa del *Sofista*. Sócrates no es precisamente una máquina de pensar como el visitante eleático, sino que Platón ha expuesto su carácter mediante una serie de pinceladas dramáticas; por ejemplo, el humor socrático de la comparación con la partera, la seriedad con la que su confesión de ignorancia se sigue en sus consecuencias y el valor auténtico de la enseñanza explicado desde esa posición. Esto armoniza con la finalidad filosófica de los dos diálogos, el aporético, planteando problemas, y el didáctico, resolviéndolos.

Muchos detalles nos traen al recuerdo los diálogos de juventud. Sócrates continúa en la búsqueda del más prometedor de los jóvenes (143d, cf. *Cárm.* 153d), y se le presenta uno cuyo nombre él no conoce (144d; *Lisis* 204e). El propósito es definir un concepto dado, el interlocutor, al principio, ofrece ejemplos en lugar de dar una definición *(Laques, Hipias May., Menón, Rep. I),* después de lo cual se someten a consideración varias sugerencias, se rechazan y el diálogo termina ostensiblemente en fracaso. La diferencia reside en la elección del tema. En los diálogos anteriores se han examinado ciertos conceptos morales o estéticos, el Bien, el Autocontrol, la Belleza, la Justicia. En lo que concierne al conocimiento, el *Eutidemo* se ha limitado a mofarse del problema normal de si se puede aprender lo que uno no sabe o lo que uno sabe y el *Menón* ofreció la respuesta mediante la referencia a la reencarnación y la reunión. El *Cármides* planteaba incluso la cuestión de si puede existir el conocimiento del conocimiento (vol. IV, págs. 160 y sig., 168 y sig.). En el *Menón* y la *República* se expresa la distinción entre conocimiento y creencia verdadera y en el segundo de los diálogos se ve que él depende del supuesto de la existencia de las Formas inmutables: el conocimiento es la recuperación por parte del filósofo de las realidades eternas de las que todos tuvimos un conocimiento directo antes del nacimiento, y cuya existencia se da simplemente por supuesta. Ahora, por primera vez, Platón ha optado por hacer del conocimiento en sí el tema principal de la investigación, dejando a un lado para el propósito que le ocupa todas las ideas preconcebidas tal y como aparecen, sin ser sometidas a discusión, en el grupo *Fedón-República*. No obstante, él *tiene* aún su propio punto de vista y él no puede evidenciarlo más que de un modo ocasional. Incluso se desvía en un punto, en lo que formalmente es una pura digresión introducida con el pretexto más endeble, para recordar a sus lectores que ni el ataque contra el éxito mundano en el *Gorgias,* ni las creencias escatológicas del *Fedón,* ni las formas divinas de ese diálogo y de la *República,* deben ser considerados como dados de lado. No obstante, como vimos por el *Parménides,* se le han presentado problemas nuevos y, en su búsqueda del conocimiento y de sus objetos, él muestra mucho más interés que antes por los objetos individuales del mundo fenoménico. El enigma del *Teeteto* puede ilustrarse mediante dos citas. A Stoelzel le parecía una obra que se podía haber escrito para su propia época (1908) «como un arma en su lucha contra el materialismo, el sen-

sualismo, el empirismo y el positivismo». Richard Robinson, por otra parte, cita su «tono empirista y subjetivista» como algo «definitivamente contrario a la teoría de las Formas». Contra esto se puede destacar que todas las teorías empíricas y subjetivas discutidas se nos presentan como un fracaso y que se podría considerar el diálogo como una demostración de su carácter inadecuado [72].

LA CUESTIÓN: ¿QUÉ ES EL CONOCIMIENTO? [73]

«Esta es precisamente la cuestión que me desconcierta: yo no puedo asir de un modo suficiente en mi mente qué es el conocimiento ... Habla como un hombre: ¿qué piensas tú que es?» (145e, 146c). Aquí expone Sócrates el

[72] *Vid.* Stoelzel, *Erkenntnisprobl.*, V.; Robinson, *Essays*, pág. 42. Aunque se debate mucho la actitud de Platón con respecto a las Formas cuando escribió el *Teet.*, hasta donde se nos alcanza, nadie cree que él las hubiera abandonado. Cooper, en *Phron.*, 1970, expresa con énfasis que ellas no existen en el *Teet.*, pero allí no se ocupa de la cuestión más importante. En el pasado, Campbell escribió *(Tht.*, pág. LIII) que «la teoría de las ideas de Platón, en la medida en que se la permite aparecer en el *Teeteto*, no trata de entidades hipostatizadas, sino más bien de las formas necesarias del pensamiento, que son inseparables no sólo de la percepción, sino también del razonamiento». Pero él exceptuó la digresión e incluso Robinson, que se opuso con tanta fuerza a la tesis de Cornford, expresada en *PTK*, de que se oculta deliberadamente a las Formas para mostrar que el conocimiento era imposible sin ellas, admite que pueden existir alusiones a las mismas. *(Vid.* su *Essays*, pág. 48; McDowell, de un modo semejante, nada entre dos aguas.) La señora Hicken, en *SPM*, argumenta que Platón está verdaderamente desconcertado, convencido de la necesidad de las Formas, mas incapaz ya de distinguir el conocimiento de la opinión mediante su ayuda. (Cf. Raeder, *PPhE*, 1905, pág. 283: «Platon versteht nicht mehr das Band zwischen Idee und Wirklichkeit zu knüpfen». [«Platón no comprende ya el vínculo que une las Ideas y la realidad»]. La mayoría, no obstante, se mostraría de acuerdo con la opinión expresada tiempo ha por Schmidt, en su comentario de 1880: «Puesto que ni la percepción sensorial, ni la opinión verdadera, ni finalmente la determinación del concepto *(Begriffsbestimmung)* prueban que son definiciones adecuadas [del conocimiento], no pueden existir en la mente de Platón, como la única en conformidad con su propia filosofía, nada más que una definición dirigida a la Idea, es decir, a la realidad del concepto o al Ser real y verdadero en el que el concepto se apoya». Entre los especialistas más modernos pueden citarse a Ross *(PTI*, págs. 101, 103), Fowler (Loeb ed., 4), Solmsen *(P.'s. Th.*, pág. 76), Hackforth *(CQ*, 1957, págs. 53 y sigs., una réplica a Robinson), Grube *(P.'s. Th.*, págs. 36-38), Cherniss *(SPM*, pág. 7), Llanos *(Viej. Sof.*, pág. 35), Runciman *(PLE*, págs. 28 y sig.), Sprute *(Phron.*, 1968, esp. pág. 67). Respecto a las alusiones en los diálogos a las Formas platónicas que se consideran posteriores a *Teet.*, véase la pág. 71, n. 60 de este volumen.

[73] Merece la pena citar una observación de Th. Ebert *(Meinung und Wissen*, pág. 9, n. 15). Los especialistas hablan de «la teoría del conocimiento» de Platón (o epistemología, *Erkenntnistheorie)*, pero «la inadecuación de la etiqueta reside en que, mediante ella, el interés *genético* de la filosofía moderna por el problema del conocimiento —es decir, por la cuestión de las *fuentes* de nuestro conocimiento— reemplaza a la cuestión de *qué* es» (en alemán, su «Wesen»).

tema de toda la discusión. Pero, ¿cuáles son los criterios que debe cumplir una respuesta? ¿Nos oponemos a la pertinente pregunta de Menón: cómo podemos saber lo que estamos buscando antes de saber qué es? Por desgracia el método que utiliza el Sócrates de Platón no consiste en exponer los criterios antes de iniciar la discusión —ellos se tratan como si fueran autoevidentes—, pero, del mismo modo que la investigación del *Menón* sobre la *aretḗ* acabó basándose en la hipótesis de que, fuera lo que fuera la *aretḗ*, tiene que ser algo indefectiblemente bueno y beneficioso en sus efectos (87d-e), del mismo modo también ciertos criterios, mediante los cuales van a juzgarse los candidatos al nombre de conocimiento, pueden irse espigando a medida que ellos se van derramando de una forma casual en el curso de la discusión [74]. Sin criterios no pueden comprobarse ni rechazarse las sugerencias. Así, nos enteramos de que el conocimiento tiene que ser verdadero e infalible (152c, 160d, 200e, 207c-209b) y su objeto tiene que existir (152c, 186c) y ser estable (no puede existir conocimiento de lo que está siempre cambiando, por ejemplo, 182e). Tiene que ser el resultado de una experiencia de primera mano, no un rumor (201b-c) y tiene que *incluir* (aunque el diálogo acaba admitiendo que estas condiciones no son *suficientes* para constituir conocimiento) una creencia cierta (o reconocimiento), más la capacidad de ofrecer una explicación *(lógos)* de lo que uno cree o reconoce. Lo que no posee *lógos* no puede conocerse (202d, 205e).

A modo de comparación, se puede citar lo que se ha considerado «la definición clásica del conocimiento» en los tiempos modernos. Aunque expresada en varios términos, viene a resultar la siguiente: Un hombre conoce *p* (*p* equivale a una proposición), *a)* si él cree en *p*, *b)* si él posee una prueba adecuada en favor de *p*, *c)* si *p* es verdadero. Así, «de acuerdo con la definición clásica, el conocimiento se justifica como creencia verdadera u opinión verdadera combinada con la razón» [75]. Esta definición es muy similar a la tercera de las tres definiciones que Platón discute aquí y al final rechaza, pero existe una diferencia en el hecho de que la definición moderna sólo habla del conocimiento bajo la forma de una proposición (conocimiento de hechos), mientras que en Platón es más bien una especie de conocimiento de las cosas, no de «un conocimiento de», sino del conocimiento con un objeto directo y sustantivo —conocimiento de una sílaba, de las notas de una esca-

[74] Tardíamente en el diálogo, en 196d. Sócrates pide permiso para hacer algo «vergonzoso», es decir, desobedecer a su propia norma del *Menón* (71b) y reivindica afirmar una propiedad de algo cuya definición se desconoce hasta ese momento.

[75] Hilpinen, *Synthèse*, 1970, págs. 109 y sig., *q. v.* en relación con las referencias a las distintas formulaciones del siglo XX.

la, de un carro, de Teeteto [76]—. De hecho, hoy suele reconocerse la existencia de tres clases de conocimiento, los dos recién mencionados y «conocer cómo» [77], como en conocer un juego o conocer el oficio de uno, lo cual implica un importante elemento de destreza, habilidad o técnica adquiridas, o, en el ámbito de la moral, el conocimiento de cómo hay que comportarse. Un conocimiento semejante, sin embargo, nunca se encuentra enteramente separado de las otras dos clases [78].

Estas distinciones no han llegado plenamente en Platón a la superficie, el cual, mediante el *Teeteto,* tiende a hablar del conocimiento en términos de un verbo seguido por un complemento directo —una cosa o persona concreta e individual—, en lugar de recurrir a una expresión equivalente a «cómo» o a una proposición que expresa un hecho [79]. Más de una razón explica esta circunstancia. En primer lugar, él era el heredero de Sócrates, el meollo de cuya doctrina consistía en que el conocimiento del que dependía toda excelencia humana era el conocimiento de qué *era* algo. «Conocer la justicia», en el sentido de ser capaz de definirla, era la única garantía de llevar una vida coherentemente justa. (Incluso entonces Platón mantiene la expresión substantiva que nos es tan poco natural: una definición del conocimiento es deseable porque «las cosas cognoscibles son cognoscibles mediante el conocimiento» [80]). Aquí (como vio Aristóteles) radica la originalidad de su mensaje, porque, desde Homero en adelante, los griegos habían usado las palabras en cuestión (ἐπίστασθαι, ἐπιστήμη) para denotar las habilidades o destrezas prácticas, incluso las destrezas corpóreas, en lugar del conocimiento intelectual [81]. Para Sócrates, como para ellos, el conocimiento era la base no sólo de la habilidad técnica, sino también de la excelencia general,

---

[76] Cf. vol. IV, págs. 473 y sig. Equivale a la diferencia entre el francés «savoir» y «connaître» y el alemán «wissen» y «kennen». Algunos han pensado que Platón marcaba esta diferencia mediante su uso de εἰδέναι, ἐπίστασθαι y γιγνώσκειν, pero no es así; por ejemplo, en el pequeño espacio que media entre 192d y 193a, él ha usado estas tres formas referidas al mismo tipo de conocimiento, es decir, al conocimiento directo. Se ha aludido a este punto en relación con *Cárm.*, en vol. IV, pág. 168, n. 172. Cf. Runciman, *PLE,* pág. 34 y sig.; Sprute, *Phron.,* 1968, págs. 58-60.

[77] La terminología es la de Ryle en *The Concept of Mind.*

[78] Cf. Runciman, *PLE,* págs. 11 y sig.

[79] Una excepción rara es ὅτι ἐστόν en 186b.

[80] Σοφίᾳ σοφοὶ οἱ σοφοί (145d: Sócrates ha igualado ya σοφία con ἐπιστήμη, respecto de lo cual, *vid.* vol. IV, págs. 259 y sig.). En relación con esta forma de expresión, cf. *ib.*, pág. 121 y sig. *(Eutifrón* y *Fedón)* y 186 *(H. May.).*

[81] *Vid.* vol. III, pág. 427, n. 59 y las páginas siguientes. Los ejemplos han sido reunidos por John Gould, *P.'s. Ethics,* págs. 7 y sigs. Él yerra, sin embargo, al suponer que, puesto que este uso existió con anterioridad, es también la base de la concepción socrática del conocimiento. El fin (la acción justa) es el mismo, pero el conocimiento que conduce a ese fin se ha convertido en algo diferente. Gould destaca también que Heródoto usa ἐπίστασθαι referido a un ser convencido de algo que no es cierto (pág. 10), pero esto sólo evidencia otra diferencia. Para

pero mientras que los demás habían considerado esta *téchnē* y *aretḗ* como el simple conocimiento de cómo actuar, él creyó que solamente se podía conocer cómo actuar si se comprendía en primer lugar la naturaleza y la función del objeto que había que realizar —zapato o lanzadera— o el ideal moral (por ejemplo, la justicia) que se buscaba. Platón partió, al menos, de esta idea socrática de que el conocimiento lo es de «cosas» (universales), ya se trate de la justicia, del valor o del barro (mencionado *exempli gratia* en 147a-c) y que lo que se conoce puede *definirse* mediante la declaración de su *eîdos* (carácter específico) y situando de este modo todos los ejemplos del mismo en su propio *eîdos* (clase) [82].

Otros intentos de extender el modelo del conocimiento perceptivo o directo más allá de sus fronteras propias tuvieron su origen en el lenguaje nativo de Platón. Ya se ha hecho referencia a este hecho (vol. IV, pág. 473 n. 142), es decir, al carácter intercambiable de las palabras griegas que, prescindiendo del contexto, podemos traducir por «verdadero» *(alēthés)* y «ser» *(on)*, aunque la primera pueda cualificar una cosa, una substancia, o algo semejante, como real o genuina, y la segunda, una afirmación como verdadera [83]. Nosotros podemos hablar de un modo ocasional, incluso retórico, de «un verdadero inglés», pero no diríamos de un visón de imitación que no es verdadero, o de un mentiroso que él dice lo que no es. Incluso la aclaración del *Sofista* de «ser» y «no ser» no eliminaría esta tentación particular. Otra tentación reside en el hecho de que «yo sé lo que es *x*» podría expresarse lingüísticamente en griego (como lo expresa Platón con frecuencia) bajo la forma «yo sé *x* lo que es» [84]. En el curso del *Timeo* mismo las dificultades (indudablemente reales para Platón) empiezan a salir a la luz en la concepción del conocimiento como referido a las cosas, en lugar de a los hechos.

Sócrates y Platón, el objeto del conocimiento tiene que ser ὄν o ἀληθές. (Cf. *Gorg*. 454d.) Relacionadas con la cuestión son también expresiones como εἰδὼς δἶκαν en Simónides (Pl., *Prot*. 346c) y la homérica ἄγρια οἶδεν *(Il.* XXIV, 41), etc., pero ellas, como dice Dodds *(G. and I.*, pág. 17), ilustran el enfoque intelectualista de una explicación del comportamiento (haciendo la doctrina socrática menos paradójica), en lugar de una explicación «behaviorista» del conocimiento. Una crítica de Gould puede verse en Vlastos, *PS*, págs. 205 y sigs.; Kuhn, *Gnomon*, 1956, págs. 339 y sig.

[82] *Vid.* además en relación con esto las págs. 125 y sig. de este volumen.

[83] Por ejemplo, τόν ἐόντα λόγον λέγειν, Hdt., I, 95, 116; τὰ ὄντα ἀπαγγέλλειν, Tucíd., VII, 8, 2.

[84] *Vid.* también las observaciones de McDowell en las págs. 188 y 192 y sig. de su *Teet.*

NOTA ADICIONAL: EJEMPLIFICACIÓN Y DEFINICIÓN

Suele creerse ahora que Sócrates se equivocaba al afirmar que no se puede conocer lo que es *x* sin ser capaz de presentar una definición de ello: que, aunque se pudiera ofrecer una definición, ella no podría ser un *medio* de conocer lo que es *x*, puesto que, por tomar el ejemplo del conocimiento, «sería necesario poseer una comprensión completa de todos los casos de conocimiento, y de sus relaciones mutuas y con todo lo que no es conocimiento, *antes de* que uno pudiera saber que la definición era correcta». (Las citas están tomadas de Bambrough, *Reason, Truth and God*, págs. 14 y sig.)

Se piensa que Wittgenstein ha asestado un golpe fatal a la exigencia socrática en la búsqueda de las definiciones en *The Blue Book* (pág. 20), pagándole con la misma moneda. Sócrates no aceptará, ni siquiera como una respuesta preliminar a la pregunta «¿Qué es el conocimiento?», una enumeración de casos de conocimiento, y los comentaristas (añade Bambrough) le apoyan. Pero «cuando Sócrates exige una definición, en lugar de meros ejemplos, y Teeteto pide una explicación de lo que es una *definición*, Sócrates no *define* la definición: *él da ejemplos*. Y entonces los comentaristas se callan». (La cursiva es de Bambrough.)

Yo no quisiera guardar un absoluto silencio, porque esto no me parece completamente acertado. Para empezar, y esto es lo más importante, Teeteto no le ha pedido a Sócrates que defina una definición. Por el contrario, él dice que comprende y se muestra de acuerdo con la exigencia socrática de definiciones universales y proclama que las ha mostrado en su especialidad propia, en las matemáticas (147c-48b). Es sólo en el caso especial del conocimiento en donde él ha experimentado la dificultad, aunque él le ha prestado mucha atención y no puede quitarse la cuestión de su mente. Él no expresa ninguna duda respecto de la legitimidad de la cuestión en sí. El señor Bambrough, reconociendo que no era muy adecuado citar el *Teeteto* en relación con esto, me ha sugerido que Wittgenstein habría actuado mejor refiriéndose al *Menón* o al *Laques* (respecto de la utilidad de la definición en el *Laques*, vid. vol. IV, págs. 239 y sig.). Que él busque hacer su observación recurriendo al *Teeteto* con toda seguridad es un error bastante serio.

En segundo lugar, aunque en el caso particular del *Teeteto* Sócrates se limita a presentar un ejemplo para refrescar la memoria a Teeteto, quien ha escuchado informaciones sobre la clase de cuestiones que él pregunta, uno puede exponer dos observaciones adicionales. 1) Esto no es cierto entendido como una generalización respecto de Sócrates. En *Gorg.* 463c, él rehúsa decir si la retórica es buena o mala «antes de haber respondido a la cuestión *qué* es», y esto es lo que hace a continuación. 2) Él ha respondido en muchos diálogos de Platón, tanto de juventud como posteriores, de una forma muy explícita a la cuestión específica de qué es una definición. La frase siguiente no aparece en todos los pasajes *totidem verbis*, pero no añade nada a lo que Platón ha afirmado de una forma repetida ὁρισμός ἐστι λόγος τῆς τοῦ προτεθέντος πράγματος οὐσίας [ο τοῦ... εἴδους], τοιοῦτος οἷος περὶ πάντων τῶν ἐκείνου ὀνόματι καλουμένων ἀληθὴς εἶναι καὶ ἀφαιρεῖν αὐτὸ ἀπὸ πάντων τῶν ἄλλων εἰδῶν. (*vid. Menón passim, Pol.* 258c y otros muchos lu-

gares. Yo no estoy diciendo aquí que Platón hiciera *bien* en ofrecer definiciones universales, sólo que él lo hace en ocasiones [85]).

El mismo Platón se ha anticipado a sus críticos modernos al decir después en el *Teeteto* que la idea del conocimiento como juicio verdadero más un λόγος no es satisfactoria si el λόγος expresa una marca o señal (ὅρος) mediante la cual el objeto de la investigación difiere de todo lo demás, porque no se puede postular un λόγος semejante a menos que se conozca ya qué es el conocimiento y no tiene más remedio que cometer el error de incluir lo definido en la definición (208c-10a). Yo dudo, en cualquier caso, que el Sócrates platónico hablara alguna vez de la definición como de un medio para conseguir el conocimiento, en lugar de hacerlo como prueba de que ya se poseía.

PLAN DE LA INVESTIGACIÓN

A pesar de algunas digresiones, el *Teeteto* sigue un curso más ordenado y metódico que la mayoría de los diálogos y esto puede apuntarse brevemente sin olvidar la advertencia de Stoelzel de que «es inmensamente difícil obligar a una obra de arte como el diálogo platónico vivo a encasillarse en una estructura rígida y esquemática».

Cuando ellos han establecido la diferencia entre una sarta de ejemplos y una definición universal y Sócrates ha explicado su arte de partero intelectual, se someten a comprobación tres definiciones propuestas del conocimiento y se las considera deficientes.

1. *El conocimiento es la percepción sensorial* (151d-86e).— Se rechaza esta definición por la razón de que, para asir el ser o la esencia de una cosa, así como conceptos tales como semejanza y disemejanza, bueno y malo y los similares, la inteligencia tiene que trascender la sensación y hacer uso de sus capacidades peculiares del razonamiento y la reflexión. Sin el Ser nada puede alcanzar la verdad y un hombre que no puede alcanzar la verdad no puede decirse que conozca.

La sección incluye una discusión de dos teorías particulares que, según Sócrates, se encuentran estrechamente relacionadas y ambas implican que la sensación es lo mismo que el conocimiento:

I) La teoría del conocimiento protagórea «el hombre es la medida».

II) Una notable teoría de la percepción, que se basa en la opinión de los heraclíteos extremos, según la cual la única realidad es el movimiento, el cambio, el proceso perpetuos.

Intermedio (172c-77c).— Es un recordatorio de que, cualesquiera que

[85] Cf. la cita de Russell en el vol. IV (pág. 239, n. 68) sobre la conveniencia de definir la sabiduría antes de dar los primeros pasos prácticos en relación con ella.

sean las conclusiones del diálogo, el filósofo conoce otro mundo distinto de éste, limpio de mal, al que él puede aspirar mediante «la imitación de Dios» en la justicia y la sabiduría. «Pero», concluye Sócrates de un modo abrupto, «esta no es nuestra ocupación presente».

2. *El conocimiento es la opinión verdadera* (187b-201c).— Se rechaza con mucha brevedad por la razón de que se puede tener una opinión verdadera sin conocimiento, como cuando la declaración de un testigo le persuade debidamente a uno de su verdad, aunque sólo pueda llamarse con propiedad conocimiento a la experiencia personal de los acontecimientos descritos.

Al proponer esta definición, Teeteto dice que él no puede limitarse a dar «una opinión», porque existe una opinión falsa al igual que existe una verdadera. Esto conduce de inmediato a la discusión de cómo es posible la opinión falsa, o error, que ocupa la mayor parte de la sección dedicada aparentemente a la opinión verdadera.

3. *El conocimiento es opinión verdadera más una explicación,* con el corolario de que sólo puede conocerse aquello de lo que se ofrece una explicación o descripción *(lógos)* (201c-10b).

Esto plantea la cuestión de qué puede ser el objeto de un *lógos* y ellos examinan la teoría de que sólo pueden describirse los compuestos, mientras que sus elementos simples ni pueden describirse ni conocerse, sino sólo percibirse y ser nombrados. No obstante, parece que tanto la razón como la experiencia evidencian que un compuesto no puede ser más cognoscible que sus elementos o partes.

Luego se someten a discusión tres sentidos posibles de *lógos,* para ver si ellos pueden convertir en conocimiento la opinión verdadera:

I) El lenguaje en general, la expresión del pensamiento en palabras. Se descarta por considerarlo demasiado general.

II) La enumeración de las partes o los elementos. Mas la adición de esto a la opinión verdadera no proporcionará la garantía de la corrección futura que se exige del conocimiento.

III) La habilidad para nombrar una señal mediante la cual la cosa en cuestión difiere de todas las demás cosas. Esto es un círculo vicioso, porque equivale a decir que el conocimiento es opinión verdadera más *conocimiento* de lo que hace al objeto único.

De esta manera termina. El diálogo no ha conseguido lo que se proponía, pero no ha sido infructuoso (dice Sócrates), porque, en el caso de que Teeteto tenga otras ideas, ellas serán las mejores para el examen que los ocupa y, en el caso de que no sea así, él mismo será un hombre mejor y más amable porque ya no seguirá pensando que él sabe lo que no sabe.

CONVERSACIÓN INTRODUCTORIA

Con su habilidad habitual, Platón nos introduce poco a poco en la discusión permitiendo que los interlocutores se den a conocer a sí mismos. Teodoro, «experto en geometría, astronomía y cálculo y un hombre de cultura general» (145a), presenta Teeteto a Sócrates como un joven de inteligencia y carácter excepcionales y, además, como una persona que se asemeja a Sócrates en los rasgos físicos. Como es típico de él, Platón añade el detalle puramente personal de que su padre le dejó una fortuna, pero que ha sido dilapidada por los administradores. Sócrates plantea rápidamente su pregunta sobre la naturaleza del conocimiento y Teeteto revela su inclinación propia cuando, para mostrar que él ha comprendido la diferencia entre ejemplificación y definición universal, él la ilustra mediante una cuestión matemática que se le había presentado a él y a un alumno, que los equivalentes geométricos de lo que recibe el nombre de números irracionales pueden agruparse en una clase y recibir un nombre único («potencias»), en virtud de su carácter común de irracionalidad o inconmensurabilidad [86]. Él no puede hallar por el momento, sin embargo, una fórmula similarmente universal que abarque las diferentes clases de conocimiento o habilidad, aunque la cuestión está siempre en su mente. Esto evidencia que su inteligencia posee algún tipo de preñez, incluso está sometida a los esfuerzos que preceden al parto, y necesita de la ayuda de ese alumbramiento mental que Sócrates, aunque él mismo se encuentra estéril en lo que al conocimiento se refiere, sabe cómo practicar en los demás [87]. Permitamos que Teeteto diga con valentía lo que él pueda y Sócrates le asistirá, sin juzgar en modo alguno si su idea es un hijo de sí mismo o tomado de otro.

[86] Bibliografía sobre los conceptos matemáticos implicados en el ejemplo del *Teet.* puede verse en Friedländer, III, pág. 488, n. 16. Cf. también M. Brown, «Plato disapproves», etc., *P.'s Meno*, págs. 236 y sigs. McDowell lo explica de un modo sencillo, *Teet.*, pág. 116. La definición general resultó, en efecto, «una potencia es la raíz cuadrada de un número entero no cuadrado». Es una buena ejemplificación de cómo las matemáticas pueden ser una propedéutica para la filosofía, como Platón enseña en *Rep.* VII.

[87] Sobre la habilidad de Sócrates como partero, *vid.* vol. III, págs. 421 y sig., 361, n. 1. Platón puede haberla relacionado con la *anámnēsis*, dado que las ideas que Sócrates hace nacer son innatas (Cornford, *PTK*, págs. 27 y sig.), pero cf. Hackforth, *Mnem.*, 1957, págs. 128 y sig. El pasaje contiene una enérgica defensa de la cargante costumbre socrática de hacer preguntas de un modo continuo, mientras que él rehúsa dar su propia opinión. Cf. esp. 150b-c, 151c5-8; *Rep.*, 336c, 337a. McDowell niega la posible conexión con la *anámnēsis (Tht.*, pág. 117), por dos motivos que le hacen a uno más inclinado a creer en ella que antes. Él dice: 1) «Los 'hijos' que ayuda Sócrates a traer al mundo es más probable que sean incorrectos que correctos»; 2) «Segundo, la Teoría de la *anámnēsis* no contiene nada que corresponda a la esterilidad del mismo Sócrates». He aquí mi comentario: 1) En el *Menón*, el *locus classicus* de la teoría de la *anámnēsis*, el esclavo proporciona varias respuestas incorrectas. Es verdad que cada respuesta errónea le lleva más cerca de la verdad, pero igualmente lo hacen la formulación y el rechazo de las tres respuestas erróneas en *Teet. (vid.* 210c). 2) En el *Menón* también Sócrates dice que

1) EL CONOCIMIENTO COMO PERCEPCIÓN (151d-86e)

Alentado de esta manera, Teeteto responde que, hasta donde él puede alcanzar en el momento presente, el conocimiento no es otra cosa que percepción *(aísthēsis):* quienquiera que conoce algo lo está percibiendo.

¿QUÉ SE INCLUYE EN *AÍSTHĒSIS* (TRADUCIDO POR LO GENERAL POR «PERCEPCIÓN» [88] EN ESTE CAPÍTULO)?

Era un término amplio, ya que los griegos no poseían palabras individuales que distinguieran la sensación de la percepción, es decir, la mera conciencia de los datos sensoriales (colores, sonidos, etc.) de la percepción de los objetos externos que deriva de ella. La palabra se usaba referida a un sentido único y, en plural, a los cinco sentidos, pero también de una forma mucho más amplia, como cuando Tucídides (II, 50) dice que los perros de Atenas, al eludir tocar los cadáveres de los que habían muerto en la epidemia, proporcionaban la mejor *aísthēsis* (prueba visible) de su efecto sobre los animales. Platón no la restringe a un sentido técnico único. Incluso cuando la usa en sentido restringido, él incluye como *aísthēsis* a los placeres, los dolores, los deseos y los temores, junto con la vista, el oído y el gusto [89], añadiendo que existen otras sensaciones innumerables, que poseen nombre y que no lo poseen. Pero él puede establecer la distinción, inventando incluso una palabra (ποιότης 182a), cuando desea distinguir una cualidad sensible (o dato sensorial) del objeto que ella cualifica, por ejemplo, la blancura como distinta de una piedra blanca (156e5) [90]. En ge-

la pregunta de Menón «¿puede enseñarse la virtud?» implica la pregunta anterior «¿Qué es la virtud?» y que él no conoce la respuesta de esta pregunta (71b). La *anámnēsis* proporciona, de hecho, la solución del problema de cómo puede buscarse algo que no se conoce. Podría ser difícil de decir cómo podría resolverse esto recurriendo a los términos de una metáfora de la preñez y el alumbramiento, y, dado que esta metáfora no se usa en el *Menón,* sería erróneo intentarlo.

[88] Una palabra «ahora restringida normalmente a la percepción sensorial, al descubrimiento, mediante los sentidos, de la existencia y de las propiedades del mundo externo» (Hirst, en *Ency. Phil.*, VI, pág. 79).

[89] 156b. Respecto de las opiniones platónicas sobre el «status» del placer y el dolor, *vid. Tim.* 64d-65b: el dolor se origina de una perturbación repentina y violenta de la condición corpórea, el placer de su recuperación súbita a la situación normal.

[90] Nakhnikian *(R. of Metaph.,* 155-56, págs. 129 y sig.) llama la atención atinadamente sobre estos pasajes y menciona como un segundo criterio para la distinción que la sensación es privada e irrefutable, mientras que las informaciones que se desprenden de la percepción son públicas, objetivas y comprobables. Las dos juntas, considera él, justifican que él trate de un modo separado las teorías de la sensación y la percepción, en la discusión de la totalidad de 151d-86e. El artículo de Cooper «Plato on Sense Perception and Knowledge» *(Phron.,* 1974) es una interesante discusión de este tema desde un punto de vista moderno.

neral, no obstante, cualquier cosa que nosotros recibamos a través de los sentidos incluye cualquier experiencia directa o espontánea como algo diferente de los resultados de la reflexión racional [91] y estos resultados se limitan a conceptos muy abstractos como existencia, unidad, igualdad, desemejanza y sus contrarios (185c). Las cosas blancas, calientes, dulces o duras las percibe la mente a través de los sentidos y, aunque los neutros plurales apuntan a cosas en lugar de a cualidades, es extremadamente dudoso que Platón, en este punto, tuviera una distinción en su mente. (*Vid.* 184c-e, pero «sonido y color» en 185a). Las distinciones sutiles son admisibles cuando afectan al argumento inmediato. En caso contrario, desviarse de los usos del griego corriente constituye una pedantería grosera (184c). Así, en *Rep.* 608d, Sócrates pregunta: «¿No has *percibido* (ᾔσθησαι) que el alma es inmortal?». También debe recordarse la dicotomía platónica de todo lo concebible en objetos sensibles e inteligibles (*aisthētá* y *noētá*). Los objetos inteligibles son eternos, invisibles y completamente reales. Los objetos *aisthētá* incluyen nuestro mundo en su totalidad y cualquier cosa que acontece en él, el reino del Devenir en su totalidad en cuanto opuesto al Ser.

PROTÁGORAS Y SU «DOCTRINA SECRETA» (151e-55d)

Sócrates dice de una forma inmediata que la indicación de Teeteto es idéntica a las implicaciones de la famosa frase protagórea «el hombre es la medida de todas las cosas» [92], mediante la cual pretendía indicar que para todo individuo todo es exactamente lo que él percibe que es, de modo que la percepción es siempre infalible —es el conocimiento de hecho [93]—. Esta frase se basaba sin duda en una teoría de la percepción mantenida por el gran hombre como un secreto que sólo debía divulgarse a sus discípulos (la ironía es evidente, especialmente cuando se trae al recuerdo que Protágoras aceptaba solamente a discípulos de pago). La máxima sostiene que todas las cosas están en movimiento continuo y mutua mezcolanza, a los que deben lo que

---

[91] En 185a-b, no sólo δοξάζειν, sino también οἴεσθαι, διανοεῖσθαι y una oración completiva («que existen los dioses») se usan referidas a la percepción (αἴσθησις). Esto podría haber ofrecido un mayor apoyo a la afirmación de Gulley (*PTK*, pág. 77) de que αἴσθησις incluye δόξα (juicio o creencia, que se distingue claramente de la percepción en otros diálogos) en lugar de los pasajes a los que él realmente alude. De éstos, 161d, habla de «lo que un hombre juzga *mediante* la sensación». (Cf. la distinción entre ᾧ y δι᾽ οὗ en 184c), y 179c distingue realmente αἰσθήσεις de los juicios que se apoyan en ellas.

[92] 152e. Él «expresa lo mismo de otra manera». Con todo, después parece que él no *limitó* el conocimiento a la percepción. *Vid.* pág. 99 n. 122, *infra*.

[93] 152c 5-6. Cf. McDowell en su traducción. Yo no veo motivos para adoptar el desesperado expediente de White de suprimir ὡς ἐπιστήμη οὖσα (*Phron.*, 1972). Una exposición completa de la doctrina protagórea se hallará en el vol. III, págs. 173-77 y 184-92.

se llama de un modo erróneo su existencia. Nada debería recibir el nombre de *ser,* ni de un modo absoluto («en sí y por sí»), ni en el sentido de poseer una propiedad definida [94], ser grande o pequeño o blanco, sino que todo es *devenir,* un producto del flujo y del movimiento. El movimiento es el creador y sustentador universal: la vida, al igual que el fuego, se origina de la fricción y depende del movimiento del sol, el ejercicio conserva el cuerpo, los procesos del saber y ejercita la inteligencia. El movimiento, en cuanto conservador, es bueno, el estancamiento es destructor y malo [95]. Lo que nosotros llamamos color no es una cosa separada, esté dentro o fuera de nuestros ojos, sino que se origina del encuentro de nuestros ojos con el movimiento apropiado, no es ni lo que uno encuentra ni lo que es encontrado, sino un hecho que acontece entre ambos extremos, peculiar a cada persona que percibe. Nosotros no podemos afirmar que a nosotros un color nos parece el mismo que a otro hombre o animal, ni siquiera a nuestro cambiante yo, y esto no podría ser así si lo que percibiéramos fuera lo grande *en sí,* o lo blanco, o lo pequeño *en sí.*

Vienen a continuación (154b-55d) una serie de paradojas referentes al tamaño y al número relativos, que se han considerado como irreales e irrelevantes [96], y el mismo Teeteto es incapaz de ver su relación con el tema que los ocupa (155d). Seis dados son más que cuatro, pero, si se los pone junto a doce, serán menos. Sócrates es más alto que Teeteto, pero, cuando Teeteto crezca, será más pequeño. Pero ¿cómo puede menos convertirse en más, o un hombre más alto hacerse más bajo, sin cambiar su tamaño? Esta cuestión de las propiedades relacionales se explicaba en el *Fedón* mediante la referencia

[94] 152d. Cf. *Crát.* 439d: apoyándose en la teoría del flujo no puede decirse de nada que es «eso» o «tal» (τοιοῦτον).

[95] En 152e, esta teoría se atribuye sorprendentemente no sólo a Protágoras, sino también a todos los pensadores anteriores, con excepción de Parménides. Aunque los jonios y Empédocles enseñaron sobre la generación mediante la mezcla de los contrarios, es evidente que Platón está pensando ante todo en la doctrina del flujo de Heráclito, tal y como aparece sugerida, por ejemplo, por la asociación del fuego y la vida (153a-b) y por la idea del movimiento, no sólo universal, sino *bueno.* (Cf. vol. I, págs. 428, 435, y Heráclito, A 22 DK.)

[96] Así, Cornford *(PTK,* pág. 41) y Russell (citado por Brown, *vid. infra)* rechazan el problema como «una enfermedad infantil de la filosofía». Bluck *(PCPS,* 1961, págs. 7-9) ha defendido su relevancia respecto de la argumentación y M. Brown explica la cuestión como exclusivamente matemática *(JHP,* 1969, págs. 373 y sigs.). Sócrates no dice simplemente que 6 es mayor que 4 y menor que 12; 6 excede de 4 *por una mitad* y es inferior a 12 *al ser la mitad,* es decir, la diferencia entre 6 y 4 es el medio armónico de 4, de la misma forma que la diferencia entre 6 y 12 es el medio armónico de 12. Esto se relaciona con la obra de Teeteto sobre los números irracionales y Brown considera que Platón, influenciado por estos avances y problemas matemáticos, ve dificultades en su propia epistemología tal y como se ha concebido hasta ese momento. Respecto de otras opiniones anteriores sobre el significado de los enigmas para el pensamiento de Platón, *vid.* Cornford, *PTK,* págs. 43-45; Ross, *PTI,* pág. 102; Runciman, *PLE,* pág. 18.

a las Formas (102b-103a), pero, si nos fijamos en el *Parménides* (131c-e, pág. 52, *supra)* podría parecer que Platón advirtió dificultades en esta explicación, lo cual hubiera sido perfectamente posible. Aquí el mismo Sócrates trata detalladamente las dificultades: la cuestión parece hacer alusión a la incoherencia [97] en tres afirmaciones en las que ambos se muestran de acuerdo, es decir, 1) nada puede hacerse mayor o menor en tamaño o número con tal de que permanezca igual a sí mismo; 2) cualquier cosa a la que no se le ha añadido nada ni se le ha quitado nada permanece igual (la misma en cantidad); 3) lo que antes no existía no puede existir después sin un proceso de devenir. Para hallar la conexión de todo esto con Protágoras, Sócrates propone examinar los misterios de ciertos pensadores anónimos «más inteligentes» o «más sutiles» [98].

LA TEORÍA MÁS INTELIGENTE DE LA SENSACIÓN (156a-57c)

Consiste, de hecho, en la perfección de la «doctrina secreta» de Protágoras y los dos juntos presentan una teoría asombrosamente avanzada e imaginativa. Se ofrecen dos explicaciones, porque Teeteto no acepta la primera y es una lástima que Sócrates no empezara con la segunda, que es mucho más completa, ya que no son fáciles de conciliar en todos sus detalles. En la primera, todo es movimiento, pero el movimiento es de dos clases, activo y pasivo. Del contacto y la fricción de los dos movimientos entre sí (es decir, el objeto sensible y el órgano sensorial) se originan dos hechos gemelos, un acto de percepción y un objeto percibido (color, sonido, etc.). La segunda explicación consta de varias fases. (I) Los movimientos se reclasifican ahora en rápidos y lentos. En la explicación anterior ambos movimientos son lentos y se mueven siempre en el mismo sitio [99]. (II) Cuando uno de ellos —por

---

[97] Sobre μάχεται αὐτὰ αὑτοῖς *vid.* Hackforth, en *Mnem.*, 1957, págs. 130 y sig.

[98] Realmente nunca se vuelve a tratar de los enigmas sobre los predicados relativos, ni es absolutamente claro que «Sócrates prometa que la teoría de la percepción que va a exponer contenga la solución» a los mismos. Así, McDowell *(Tht.*, pág. 135), pero yo no me siento plenamente satisfecho ni con su traducción ni con la de Cornford. De un modo más literal, Sócrates dice (155d5-e1): «¿Tú comprendes por qué estas cosas, siendo como son, se siguen de la doctrina de Protágoras?» (Teet.: «Todavía no»). «Luego tú me quedarás agradecido si examino contigo la verdad oculta del pensamiento de un hombre famoso —o, mejor dicho, de unos hombres famosos». Él no promete explícitamente una solución y se nos induce a inferir que, en un mundo donde todo es cambio y devenir, pierde su significado el problema de algo que es ahora pequeño y luego grande, sin un proceso intermedio de devenir.

[99] Por supuesto que un ojo o un oído, o la piel sensible al tacto, se mueven en todas direcciones, pero sólo, como diría Aristóteles, *per accidens*, porque los mueve la persona, no porque tengan un movimiento propio. Su movimiento propio es la alteración, incluida en κίνησις en 181d5.

ejemplo, un ojo— y un objeto que se le acomoda por su estructura [100] se encuentran bastante próximos, ellos generan los movimientos rápidos que atraviesan el espacio; por ejemplo, un color y la sensación de ese color, conjunto único en relación con la pareja particular que los engendró: luego, conforme (III) «la visión» [101] que procede de los ojos y el color que deriva de la otra fuente de la sensación atraviesan el espacio intermedio [102], el ojo se acaba llenando de visión y ve, convirtiéndose no en visión, sino en un ojo que ve, y su compañero de sensación se impregna de color y se convierte no en color, sino en algo con color, sea un bastón, una piedra o cualquier otra cosa.

Todas las demás sensaciones actúan del mismo modo [103]. Ellas no poseen una existencia propia, sino que se originan del contacto y el movimiento: nada es un agente hasta que encuentra un paciente, y lo que es agente en un contacto puede ser paciente en otro [104]. Nada *es,* todo está en proceso de cambio y lo ideal sería eliminar el verbo «ser» de nuestro vocabulario, junto con otras palabras «estáticas» como «esto» o «algo» [105].

La teoría parece tomar prestados rasgos no sólo del flujo heraclíteo, sino también del atomismo de Demócrito. Él enseñó también que las sensaciones son un producto momentáneo del contacto físico, que las cualidades sensibles no poseen un carácter independiente *(phýsis),* al ser la sensación el resultado de la alteración en nuestros cuerpos originada por el impacto de una corriente de átomos lanzados por el objeto percibido y, además, que nuestras condiciones corpóreas están cambiando en cualquier caso debido a la edad u otras causas, de manera que el efecto será diferente, no sólo en personas di-

---

[100] Σύμμετρος, lit. «conmesurado». La terminología procede de la teoría empedóclea de la sensación mediante los poros y los efluvios, respecto de la cual *vid.* vol. II, págs. 241 y sig., 244-48 (vista).

[101] Presumiblemente, una especie de rayo, o efluvio empedócleo. Cf. *Tim.* 67c.

[102] Esto a duras penas parece adecuarse a la descripción inmediatamente precedente, aunque ningún comentarista, que yo sepa, parece preocuparse por ello. Allí los movimientos activos y pasivos tienen que estar en contacto real y generar de un modo casi sexual mediante la fricción entre ellos. Aquí, sin embargo, los movimientos lentos (que hay que suponer que son las mismas cosas, es decir, la percepción y el perceptor) sólo necesitan «aproximación» (πλησιάζειν, «dar alcance», Cornford, traducción adoptada por Nakhnikian; una metáfora muy diferente de la copulación platónica), y ellas dan a luz, aunque entre ellas quede un espacio en el que se proyecta la descendencia. Crombie dice sin inquietud aparente «que, cuando se establece el *contacto* entre sujeto y objeto, se engendra una doble descendencia ... y que éstos se *mueven entre* las dos partes» *(EPD,* II, pág. 10; cf. pág. 7).

[103] 156e7. Platón no explica cómo este mecanismo puede explicar los deseos y los temores. Pueden verse indicaciones en McDowell, *o. c.*, págs. 137 y sig.

[104] «El globo del ojo puede ser visto por otro ojo, la carne ser tocada, etc.» (Cornford). Sócrates no proporciona ejemplos.

[105] ¿157b (la costumbre nos hace usar estas palabras, aunque de un modo erróneo) es otro recordatorio de Empédocles? Cf. *fr.* 9,5 (sobre γενέσθαι) ἧ θέμις οὐ καλέουσι νόμῳ δ' ἐπίφημι καὶ αὐτός.

ferentes, sino también en la misma persona en tiempos diferentes. (Cf. *Teet.* 159b-d). Él citaba además lo dulce y lo amargo como ejemplos de la relatividad de la sensación. Él añadió incluso la sutileza de que, en el caso de la vista, los átomos del objeto no penetran directamente en el ojo, sino que se encuentran con los efluvios que proceden del ojo mismo y forman juntamente con ellos una imagen que penetra en el ojo. No hay por qué negar aquí esta deuda, puesto que Sócrates considera a los autores de la teoría como «mucho más sutiles», frente a aquellos que «sólo admiten la realidad de lo que pueden aferrar con sus propias manos, no de las acciones o devenires o de todo lo que es invisible» (155e). Éstos, argumentan los comentaristas, son los materialistas, y Demócrito fue un materialista. Con todo, él postuló el movimiento continuo y negó realidad a todas las cualidades sensibles, por el hecho de que las únicas realidades son los átomos y el vacío, ninguno de los cuales puede ser visto ni tampoco aferrado con la mano. Aunque «él hizo tangibles a todos los objetos sensibles», lo hizo sólo en el sentido en que lo hicieron «la mayoría de los filósofos de la naturaleza» (Arist., *De sensu* 442a29-b1), y esto no confería al sentido del tacto ninguna ventaja sobre los demás. Aparece con ellos, en el *fr.* 11, como una de las facultades poco fiables y «bastardas» [106].

Al resumir la teoría con la finalidad de comprobar el asentimiento de Teeteto, Sócrates dice en 157d: «Dime si te agrada la idea de que no *existe* nada bueno o bello, ni todas las cosas a las que nos acabamos de referir, sino que todas son *devenir*». La introducción repentina de «bueno» y «bello» en lo que había sido una lista de propiedades percibidas por los sentidos, como blanco y caliente, puede parecer extraño, pero para Platón pertenecen todas por igual al mundo sensible. Lo que él tiene en mente son las «cosas muy bellas» de *Rep.* V, que son reconocidas por el «amante de las sensaciones visuales y los sonidos», y que, de hecho, no son más hermosas que feas, exactamente igual que las cosas grandes y pequeñas, pesadas y ligeras (ambas en la *República* y aquí) pueden aparecer al igual que sus con-

[106] Otra opinión puede verse en Campbell, *Tht.*, págs. XLI-LV, y una exposición detallada de las teorías de Demócrito en el vol. II, págs. 445-56. La teoría de los κομψότεροι se ha atribuido en los tiempos actuales, sin mucha convicción, a Antístenes y Aristipo (algunas referencias pueden verse en Friedländer, *Pl.*, III, pág. 488, n. 20). También se sostiene que el mismo Platón, o construyó la teoría, o, al menos, creyó en ella. Así, McDowell, *Tht.*, pág. 130, precedido por Friedländer, Cornford, Jackson, Burnet, Stenzel, Ritter, Nakhnikian y otros; *contra,* Taylor (*PMW*, págs. 329 y sig.), Runciman (*PLE*, pág. 19) argumentaron que no podía ser de Platón, porque él nunca hubiera sostenido una teoría berkeleiana de la sensación, que podría haber entrado en conflicto con la teoría de las Formas, pero Cornford (*PTK*, págs. 50 y sig.) parece que ha pensado que la teoría no es exactamente berkeleiana. (Una comparación y contraposición con la tradición fenomenalista berkeleiana puede verse en McDowell, págs. 143 y sig.) De hecho, no podría ser platónica por las razones que se dan en las páginas siguientes, y es evidente que se alude a la doctrina neo-heraclítea, tal y como aparece en 179d y sigs.

trarias. También allí, exactamente igual que aquí, él dice que ninguno de los múltiples fenómenos son, mejor dicho no son, lo que se dice que ellos son (*vid. Rep.* 479a-b).

SITUACIÓN DEL MUNDO SENSIBLE

Aquí se plantea una cuestión vital para la filosofía de Platón. Se hace mucho hincapié en ella en 182c y sigs.: de acuerdo con la teoría de que todo está en incesante cambio (flujo) ni siquiera podemos decir que una cosa «fluye blanca», puesto que la blancura misma está fluyendo y cambiándose en otro color. No podemos nombrar nada con seguridad alguna de que lo estamos nombrando correctamente, ni decir siquiera que la percepción es conocimiento en lugar de no-conocimiento. En resumen, la teoría hace imposible todo el discurso.

Ahora bien, en el *Fedón* y la *República,* Platón enseña que los objetos sensibles están cambiando siempre, pero, al mismo tiempo, pueden «recordarnos» a nosotros las Formas inmutables, las realidades únicas —porque ellos se les parecen o, de un modo imperfecto y temporal, «participan» de las naturalezas de las Formas—. Pero si nosotros asumimos (como hacen muchos) que Platón acepta para el mundo sensible la forma extrema de la teoría del flujo que tenemos aquí, entonces, como escribe Gulley (*PTK*, pág. 74), ¿qué queda de la doctrina de que las características sensibles son «copias» o «imágenes» de las Formas, que son reconocibles y son capaces, por ello, de inspirar la reunión de las Formas? Esta doctrina admite de un modo claro que existen características sensibles determinadas y reconocibles; efectivamente, se trata de la doctrina *de que* los objetos sensibles son determinados y reconocibles en la medida en que «participan de» y, por ello, «se parecen a» las Formas. Existe una incoherencia seria, pues, entre esta doctrina y las consecuencias extraídas por Platón del hecho de que los objetos sensibles están en flujo.

Otros han expresado opiniones similares [107], pero la cuestión es, sugiero yo, que Platón describe aquí el mundo sensible *tal como sería si no existiesen las Formas.* Ni los defensores ni los detractores de esta explicación han apreciado que la existencia de las Formas *cambia la naturaleza del mundo*

[107] Cornford sostuvo que la doctrina radical del flujo era la propia teoría platónica del mundo sensible: después de haber probado recurriendo a ella que el conocimiento no puede ser percepción, deja que nosotros deduzcamos que depende de las Formas. Esto equivaldría sin duda a hacerlo culpable de la incoherencia que encuentra Gulley. Si existieran las Formas y no consiguieran moderar, no obstante, en modo alguno, la inestabilidad y desorden absolutos de nuestro mundo (una situación inconcebible), el conocimiento sería tan imposible como si ellas no existieran.

sensible. Qué duda cabe que ésta fue la razón principal de su introducción. Parménides había negado toda realidad al mundo sensible apoyándose en su dicotomía exclusiva «es o no es». Las Formas, y la admisión del «devenir» como un estadio intermedio, se concibieron no para debilitar el mundo sensible, sino para salvarlo de la aniquilación. De una forma u otra hay que reconciliar las concepciones heraclítea y parmenídea de la realidad. El universo platónico es un todo integrado que se compone de esferas, inteligible y sensible. Como enseña el *Timeo* —esa justificación triunfante del orden, la regularidad y la valía en el movimiento y el cambio del mundo sensible—, lo que le confiere el orden y la estabilidad que posee es el hecho de que está modelado sobre las Formas [108]. Es cierto que para Platón «las cosas sensibles están en flujo permanente, y que no puede existir *conocimiento* de ellas», pero puede existir la opinión verdadera, porque, continúa Aristóteles, existe también lo que él llamó Formas, en relación con las cuales puede hablarse de los objetos sensibles porque las Formas son sus *causas*, es decir, ellas confieren a los objetos sensibles los caracteres definidos [109].

Los heraclíteos contemporáneos eran como su maestro sin tener en cuenta su Logos, la ley universal que gobierna el flujo continuo del cambio [110], y Platón no pensó seguirlos en su fantasía de un mundo a la deriva en un mar de la imposibilidad de discernir la realidad. Podemos recordar el ataque impulsivo que lanza Teodoro contra ellos, una voz en el diálogo simpática e investida de autoridad: es como si hablaras con unos locos, dice él, ellos son ejemplos vivos de sus teorías, siempre en movimiento, incapaces de permanecer un momento quietos para oír una cuestión o un argumento. No tienen ni maestros ni discípulos, es un caso de generación espontánea, y cada uno considera al otro un ignorante (179e-80c). En la misma posición se hallaba Crátilo, que aventajó a Heráclito al decir que no se puede entrar en el mismo río *ni siquiera una vez* y acabó por aceptar la indicación de Platón y dejó de hablar por completo (Arist., *Metaf.* 1010a12-15).

Al final del *Crátilo* (439b y sigs.) Sócrates demuestra a Crátilo que, de acuerdo con su teoría extrema del flujo, que no permite en absoluto las entidades permanentes, serían imposibles la comunicación verbal y el conoci-

[108] Cf. esp. 52a. De acuerdo con la teoría «más inteligente», es evidente que no podría hablarse de un objeto sensible como originándose «en un cierto lugar» (ἔν τινι τόπῳ). Cf. también *Gorg.* 507e-508a.

[109] Arist., *Metaf.* 987a 32-b9. El aspecto causal de las Formas ha encontrado relevancia en muchos pasajes de los diálogos ya discutidos. *Vid.* sobre ello el vol. IV, págs. 338-40.

[110] Un resumen de la concepción heraclítea del Logos puede verse en el vol. I, pág. 409. El *fr.* 55 indica también su distanciamiento de sus seguidores fanáticos, mientras que hace una observación similar a la que hizo después Platón (186d) en persona, en el sentido de que los sentidos son «malos testigos» que no pueden proporcionar el conocimiento sin una inteligencia que los interprete.

miento. Si estuvieran sometidas a un cambio constante no sólo las cosas bellas, sino también la misma propiedad de la belleza, no existiría nada a lo que pudiera aplicarse un sustantivo o un adjetivo, en la idea de que ambos poseen identidad o cualidades. Esto no demuestra que Platón «acepte que el mundo sensible está en flujo» (en el sentido extremo) y que «al mismo tiempo él afirma que las Formas existen y niegue que el mundo sensible tenga unas características determinadas. Esto» (continúa afirmando Gulley) «es en sí reconocer implícitamente que el argumento de que estar en flujo» es incompatible con «ser determinado» es igualmente válido, se acepte o no que las Formas existen [111]. Todo lo que demuestra es que la teoría neo-heraclítea de que *todo* está en flujo y cambio incesante es incoherente con la existencia y el efecto de las Formas. Por último, en el *Timeo,* en el que se admiten las Formas de principio a fin, se dice, en contraposición con *Crat.* 439d9, que, mientras que a los cuerpos físicos tales como el fuego y el agua, que son mudables e inestables, no se les puede aplicar los demostrativos «esto» o «eso» (τοῦτο), sí *puede* decirse que ellos poseen ciertas cualidades (τοιοῦτον) en virtud de la penetración en su «hábitat» de las copias de las Formas [112]. Por el hecho de que pueden ser causa, las Formas rescatan al mundo sensible del caos sin sentido al que estarían dispuestos a enviarlo los neo-heraclíteos locos. Verdaderamente, como repite el *Parménides* (135b-c), si tú niegas la existencia de las Formas, no tendrás nada en que apoyar tu mente y destrozarás la posibilidad del discurso racional. Sugerir que la existencia y la presencia de las Formas puede no afectar al flujo del devenir evidencia una incomprensión fundamental de la posición de Platón.

---

[111] Gulley, *PTK*, pág. 83. En la pág. 72, admite que esta tesis implica rechazar la «interpretación más obvia desde un punto de vista gramatical» de 439d4. Aunque Platón (cosa que creo), nunca un escritor preciso, se haya traicionado hasta el punto de dar la impresión de que la existencia de las Formas no estableció diferencia alguna respecto de la naturaleza del mundo sensible en sí, el peso de los testimonios en sentido contrario tendría mucha más preponderancia. Runciman vio el problema. *Vid.* su *PLE,* pág. 21, sobre el argumento del *Crátilo.* Respecto de las opiniones de Gulley, puede verse el vol. IV, pág. 472, n. 139. Pienso que lo que digo aquí tiene que ver también con las observaciones de Robinson, en *Essays*, pág. 48, y Owen, en *SPM*, pág. 323.

[112] *Tim.* 49d, 50c. Esto debería leerse unido a los agudos argumentos de Cherniss, en *SPM*, págs. 355-60, aunque yo no le sigo necesariamente en todas sus sutilezas. El diálogo tardío *Fil.* (59a-b), aunque expresa la contraposición entre ser y devenir en términos enérgicos, se limita a repetir el argumento que aparece en *Rep.* V de que la verdad precisa no puede hallarse en el mundo cambiante de los sentidos, y, por ello, δόξα es diferente de ἐπιστήμη. Yo espero que las últimas páginas respondan a la cuestión planteada por McDowell, págs. 180-81, parag. II) y creo que estoy sustancialmente de acuerdo con la argumentación muy homogénea de Cherry, en *Apeiron*, 1967.

LOS SUEÑOS Y LAS ALUCINACIONES (157e-60d)

A esta teoría (continúa Sócrates) puede oponérsele la objeción que suele hacerse en el sentido de que, en sueños, en caso de locura o enfermedad, nosotros tenemos percepciones falsas, de manera que la percepción después de todo no es infalible. Ni siquiera podemos ofrecer una prueba segura de que no estemos en este momento dormidos y soñando nuestra conversación [113] y la respuesta a la objeción se apoya en la afirmación de la teoría de que la sensación no es nada más que una interacción entre dos cosas que están cambiando continuamente y existe (o, mejor dicho, deviene) sólo en relación con ambas. Siempre hay que añadir el protagóreo «para él», «para mí». No existe, pues, algo parecido a una sensación ilusoria. Si el vino dulce y agradable para el hombre sano le sabe agrio al mismo hombre cuando está enfermo, la explicación de ello en los términos de la teoría es que él se ha convertido en un sujeto diferente, el cual, juntamente con la ingestión del vino, origina un producto diferente, es decir, la sensación de acidez en su lengua y una «acidez en movimiento y cambiante» en el vino (159e), que no posee cualidades «en sí», sino sólo «para alguien». De este modo se justifica a Protágoras y cada hombre es el único juez de lo que es una cosa determinada para él y no puede negarse el nombre de conocimiento a un estado de la mente impermeable a la falsedad o al error sobre lo que es o deviene.

EXAMEN DE LA TEORÍA DE QUE EL CONOCIMIENTO ES PERCEPCIÓN

Así es como Teeteto ha dado a luz el primer retoño después de dificultosos esfuerzos. La tarea siguiente consiste en examinar al niño y ver si merece

[113] Esto lo afirmó de una forma independiente Descartes *(Meditation,* I, trad. de Haldane y Ross, págs. 75 y sig.). Respecto de las posiciones de Moore y Russell, *vid.* Newell, *Concept of Phil.*, págs. 56-58. Austin *(S. and S.*, pág. 49, n. 1) dice que es absurdo porque (en primer lugar) nosotros describimos algunas experiencias de la vigilia como «semejantes a un sueño» y, si Descartes tuviera razón (y Platón, a quien no mencionan ninguno de los dos) «en que los sueños no eran 'cualitativamente' diferentes de la experiencia durante la vigilia, *todas* las experiencias durante la vigilia serían como un sueño». Yo no creo que Platón tuviera razón, pero dudo que sea posible rebatirlo con tanta facilidad. Una experiencia que podemos considerar como un sueño no es aquella que creemos que es real (ni imaginaria como un sueño), sino la que da la impresión de la irrealidad que, *en nuestras horas de vigilia*, atribuimos a nuestros sueños. Mientras estamos soñando, nuestras experiencias del sueño parecen reales (prueba de ello es el modo en que podemos despertarnos, ya riendo, ya gritando, o en un estado de terror) y en modo alguno es inconcebible que, en un sueño, podamos hablar de nuestras experiencias como si fueran un sueño, aunque (como el hombre despierto) consideremos que son irreales. En cierto sentido es semejante la observación de Teeteto de que nosotros podemos soñar que estamos contando un sueño, algo que yo he experimentado con frecuencia. Platón habla también de una experiencia durante la vigilia como semejante a un sueño *(Menón* 85c).

la pena criarlo. Ya he dicho que el *Teeteto* sigue, en general, un curso sistemático, pero conserva los aspectos naturales de una conversación genuina, con breves intermedios, una larga digresión y fluctuaciones constantes de un aspecto al otro del tema. Este estilo realista se nota de un modo particular en las secciones siguientes.

I) *Vuelta a Protágoras* (161b-162a). Si el conocimiento consiste en la percepción y cada hombre posee su verdad particular e inatacable (y, de acuerdo con este supuesto, ¿por qué restringírsela al hombre entre las criaturas sensibles?), ¿qué derecho tenía Protágoras a establecerse como maestro? ¿Puede él haber pretendido decir de un modo serio que ningún hombre es más sabio que otro, o ni siquiera más sabio que un cerdo o un renacuajo? Después de decir esto, Sócrates cambia inmediatamente de opinión y denuncia el hecho, en nombre de Protágoras, como retórica barata. Sin refutarlo, él insiste en que deben abordar la cuestión de una forma diferente y pasa a tratar un nuevo punto.

II) *Lenguas extranjeras y letras no aprendidas* (163b-d). Si se acepta que el conocimiento es la percepción sensorial, ¿qué sucede en el caso de una lengua desconocida? ¿No oímos lo que se dice, o lo escuchamos y conocemos? Más aún, ¿antes de aprender a leer no vemos las letras, o las vemos y, por ello, las conocemos? Teeteto replica juiciosamente que nosotros conocemos exactamente lo que vemos u oímos, el sonido de las voces y el color y la forma de las letras, pero nosotros ni percibimos ni oímos lo que podría contarnos un intérprete o un maestro de escuela. Sócrates se congratula con él por esta demostración de claridad mental, que él no pondrá en duda por miedo de atrofiar su crecimiento. Él podría haber replicado, por supuesto, que admitir que el lenguaje, al lado de sus símbolos audibles o visibles, tiene un significado que un intérprete o un maestro podría expresar es admitir que la percepción no es la totalidad del conocimiento. Pero este *coup de grâce* —el carácter indispensable de la mente y el raciocinio en la adquisición del conocimiento— no se asestará hasta mucho después (184b-86d), con la finalidad de admitir más críticas no sólo contra Protágoras, sino también contra la teoría del flujo.

III) *La Memoria* (163d-64b) [114]. El conocimiento, puede decirse, consiste

[114] Gulley *(PTK,* pág. 77) alude a este pasaje como prueba de que en la afirmación de que la percepción es el conocimiento se piensa que la percepción incluye las imágenes que hay en la memoria. Esto, con toda seguridad, reduciría el argumento a un sinsentido. Cornford *(PTK,* pág. 65) dice que Sócrates lo interrumpe porque, para salvar la definición del conocimiento como percepción, hay que ampliar el término para que incluya la memoria y «que no habría ninguna objeción para ello». Respecto de todas las variaciones platónicas sobre el alcance de αἴσθησις, pienso que él se habría opuesto vigorosamente a llamar a la memoria una sensación o emoción (156b) o cualquier otra cosa con excepción de un acto de la inteligencia. En los términos de la distinción moderna entre recuerdo potencial y en acto (respecto de la cual

en la percepción. Luego, por poner un ejemplo [115], quien ve algo conoce esa cosa todo el tiempo que la está viendo. ¿Debemos decir entonces que, cuando él aparta o cierra los ojos, es necesario que la olvide o, a la inversa, que, aunque él la siga recordando con claridad, ya no la conoce puesto que no la ve? Ambas opciones se le muestran a Teeteto como «monstruosas» y acaba admitiendo que la limitación del conocimiento a la sensación lleva aparentemente a consecuencias inviables.

IV) *El dilema «conocer y no conocer»* (165b-d). Esto parece decisivo y el paso que da Sócrates a continuación es sorprendente. Sin refutar el último argumento, declara que Protágoras habría librado una batalla mejor en defensa de su teoría. Ellos han estado echando mano de sutileza como si fueran sofistas pendencieros y no verdaderos filósofos. Ellos deben intentar volver en ayuda del difunto Protágoras. Pero muy lejos de defender la tesis de que el conocimiento es la percepción (que durante todo el tiempo ha dicho que se incluye en la tesis de Protágoras), lo que él hace en primer lugar es atacarla una vez más echando mano de un argumento muy sofístico. Si tú miras algo con un ojo cerrado, ¿lo ves (y por ello lo conoces) o no? Responde sí o no —no es ningún disparate ver con un ojo y no ver con el otro—. Bajo una presión semejante Teeteto reconoce que la única respuesta posible convierte su tesis en autocontradictoria. Podrían plantearse otras muchas cuestiones, continúa Sócrates; por ejemplo, ¿puede ser el conocimiento agudo o débil (como sucede con la percepción)? Luego, después de dar de lado a este argumento, continúa preguntando cómo podría defender su posición Protágoras.

El argumento es idéntico a alguno de los empleados por los belicosos hermanos en la grotesca exposición de la erística que lleva a cabo Platón en el *Eutidemo*. Consiste en exigir una respuesta simple a los términos de una pregunta que usa un predicado incompleto o que no admite, en cierto sentido, una respuesta sin reservas [116]. Este argumento no se lo puede haber tomado en serio Platón, quien expresa enfáticamente su ironía describiendo al que lo ha propuesto como «un señor imperturbable», «un tirador al blanco que sirve

---

vid. Broad, *Mind and its Place in Nature*, pág. 222; Shoemaker, en *Ency. Phil.*, V, pág. 271), según la cual se puede decir que un hombre recuerda un hecho de su niñez incluso cuando acontece que está dormido o pensando en alguna otra cosa, parece que Platón está considerando sólo los actos de la memoria, no los poderes de la memoria.

[115] Ver es, por supuesto, sólo un ejemplo de percepción. Platón podría haber hablado igualmente de recordar un tono que uno ha oído. (Cf. vol. IV, pág. 488, n. 184.) Pero, al hablar de la memoria, como más frecuentemente del conocimiento en general, él tiene en su mente el conocimiento de un objeto o una persona en lugar del conocimiento de un hecho.

[116] Ejemplos son las familiares expresiones parmenídeas «¿Puede una cosa ser y no ser?» (293c) y «¿Quién aprende, el sabio o el ignorante?» (275d). *Vid.* también el sumario del *Eutid.*, vol. IV, págs. 263 y sigs. y 269 y sig.

a sueldo en el ejército de las palabras» [117]. ¿Cuál es el motivo que le llevaría a presentar esta sucesión de argumentos que Sócrates derrama bruscamente o él mismo rechaza como erísticos? La causa es, sugiero yo, que, aunque él disfruta jugando con la tesis indefendible de que todo el conocimiento es suministrado directamente por los sentidos y toma a Protágoras lo suficientemente en serio como para desear someterlo a examen desde todos los puntos de vista, para él sólo existe una refutación inatacable de estas teorías, que él ha reservado para el final: la necesidad de la *inteligencia,* que puede ir más allá de los sentidos en el uso de su capacidad peculiar de razonamiento, extrayendo sus conclusiones propias de los datos que los sentidos presentan, pero no pueden interpretar. Sólo la inteligencia puede cumplir la condición esencial del conocimiento por alcanzar la esencia *(ousía)* y la verdad de las cosas (186c-d), y, cuando Platón contrapone la *ousía* y la verdad a las percepciones sensoriales, lo único que puede significar esto es que el mundo sensible debe ser interpretado y comprendido a la luz de las Formas.

V) *Vuelta a Protágoras: la defensa* (165e-68c). Sócrates expone la mayor parte de la defensa en estilo directo, como si saliese de los labios de Protágoras, sin eludir toda suerte de críticas por su parte por sus tácticas sucias [118]. «Protágoras» trata, en primer lugar, de los dos últimos argumentos en contra de la identificación del conocimiento y la sensación, y luego, largo y tendido, sostiene sus propias concepciones (históricamente genuinas).

a) Al argumento de la memoria él responde que la memoria de una experiencia pasada es algo de índole distinta de la experiencia original. Esto podría enlazar con la cuestión de si un hombre que recuerda algo que ha visto no lo conoce a pesar de ello: él conoce la impresión que ha quedado en la memoria, pero no el objeto de su sensación [119]. (Podría plantear también la cuestión que no se menciona, ¿qué es una impresión en la memoria si ella es distinta de una percepción y todo el conocimiento es percepción?)

b) La cuestión de si alguien puede conocer y no conocer la misma cosa carece de sentido, porque en un mundo donde están cambiando continuamente no sólo el sujeto, sino también el objeto de la percepción, no puede hablarse de la *misma* persona ni de la *misma* cosa en absoluto. Sócrates podía haber añadido aquí lo que él dice después (184d), que esta teoría trata al hombre como a una reunión de órganos sensoriales separados, sin una *psychê* (inteligencia o personalidad) que los una. Según esa hipótesis, podría ser legítimo

[117] Este personaje preguntará un ἄφυκτον ἐρώτημα, que nos recuerda la presunción de los hermanos, πάντα... ἐρωτῶμεν ἄφυκτα *(Eutid.* 276e).

[118] E. N. Lee, en su artículo *Exegesis,* págs. 225-61, ha puesto claramente de manifiesto el carácter dramático y otras significaciones de la personificación elaborada y entretenida de Protágoras.

[119] Una reciente discusión de este argumento puede verse en E. N. Lee, *l. c.,* pág. 235.

decir que un ojo ve y conoce, el otro no, pero todavía no se hace mención de la *psyché*.

c) «Protágoras» vuelve ahora a su propio postulado «el hombre es la medida» (que *no* implica de un modo claro limitar el conocimiento a la percepción) [120] y a la objeción «vulgar y acientífica» de Sócrates de que dicho postulado imposibilitaría a cualquier hombre ser más sabio que otro, ni siquiera más sabio que una bestia. Nadie puede discutir que mis creencias son *verdaderas* para mí, porque puede ser *mejor* para mí que otras cosas puedan aparecer y ser verdaderas para mí. Del mismo modo que el médico, con sus medicinas, altera físicamente a un paciente para ofrecerle sensaciones placenteras en lugar de dolorosas (su indubitablemente vino amargo aparece en escena y se le vuelve de nuevo dulce), así también un sofista puede, con sus palabras persuasivas, cambiar mentalmente a un hombre hasta el punto de que él tenga pensamientos que, aunque no sean más verdaderos que antes, sean más provechosos. Incluso las costumbres y las leyes de un estado son siempre adecuadas y propias para él en la medida en que él las considera así, a pesar de que puedan ser perjudiciales en la práctica, y un político (o un sofista en su capacidad política) puede actuar sobre él recurriendo a su oratoria hasta que sus ejercicios no sólo le parezcan útiles y valiosos, sino que incluso lo sean. La comprobación de la verdad o falsedad es reemplazada por el pragmatismo del beneficio o perjuicio futuros [121].

VI) *Se sigue tratando de Protágoras: críticas de la defensa* (170a-72b). Todo el mundo, con excepción de Protágoras, considera que son posibles las creencias falsas [122]. Apoyándose en su propia doctrina, tiene que conceder que la creencia que ellos tienen es verdadera para ellos y, por ello, es más falsa que verdadera en la medida en que el resto de los hombres excede en número a su yo individual.

Esta argumentación quizá no es muy seria, pero, al menos, como se podría sospechar, no es puesta en entredicho por la insistencia con que Sócrates defiende en otros lugares que la verdad no se decide recurriendo a un cómputo de cabezas y que, por su parte, si él estuviera convencido de que algo era verdadero, no le haría cambiar de opinión el hecho de que nadie más pensara igual que él [123]. Él diría sencillamente que los otros estaban equivocados, pero Protágoras no puede actuar así, y, como pulla preliminar, basta con decir que, según él, tiene que haber x miles de veces más de verdad en la negación de su doctrina que en su aserción.

---

[120] Cf. vol. III, pág. 187 n. 30.

[121] Una exposición y discusión completas de esta curiosa doctrina puede verse en el vol. III, págs. 173-77, 261 y sig.

[122] Aquí Sócrates abiertamente lleva la doctrina de Protágoras más allá del campo de la sensación, usando las palabras δοξάζειν, κρίνειν, οἴεσθαι (170d).

[123] *Gorg.* 471e y sigs.; *H. May.* 298b.

a) Protágoras se refuta a sí mismo. Cuando él admite la verdad de la creencia contraria de sus oponentes, él mismo se está mostrando de acuerdo en que la suya propia es falsa, es decir, no es cierto que cualquier hombre, por ignorante que sea, es la medida de la verdad (171a-c). Esta refutación la resumió con claridad Sexto, quien la atribuye también a Demócrito *(Math.* 7, 389): «Si todo lo que aparece es verdadero, la creencia de que *no* todo lo que aparece es verdadero, al estar basada en lo que aparece, ella misma será verdadera y, así, la creencia de que todo lo que aparece es verdadero se convertirá en falsa.»

El silogismo simple: «Toda creencia es verdadera; algunos hombres creen que no todas las creencias son verdaderas; luego algunas creencias son falsas», parece convincente e indica con fuerza que la máxima de Protágoras, al igual que la paradoja del Mentiroso (vol. III, pág. 471), implica un círculo vicioso. En épocas pasadas, los comentaristas, o no han hecho comentario alguno sobre el argumento de Sócrates (por ejemplo, Campbell) o lo han considerado adecuado (Cornford). Recientemente, sin embargo [124], se ha llamado la atención sobre el hecho de que Sócrates ha omitido la restricción inserta hasta ese momento con escrúpulos de que la creencia contraria de los otros es sólo verdadera *para ellos.* ¿No pudo haber replicado Protágoras que su doctrina permanece verdadera para él, aunque falsa para los demás? Contra esto suele decirse que la creencia de los demás no es, como la suya propia, que la doctrina es falsa *para ellos,* sino que es absoluta, u objetivamente, falsa y que, debido a ello, esto es lo que él está reconociendo que es verdadero [125]. Más recientemente, E. N. Lee ha mantenido que él todavía podía decir: «Con seguridad que es verdadero para mí que es verdadero para ellos que mi opinión es simplemente falsa, pero esto es así porque ellos continúan aferrados al viejo vocabulario de la falsedad objetiva que yo he mostrado que es inadmisible. Si yo digo que su opinión es verdadera para ellos, yo no estoy obligado a decir que es verdadera para mí» [126]. Por otra parte, al mismo tiempo que lo rescata de los trabajos de Sócrates, Lee concluye que el hecho de que la doctrina de Protágoras sea inmune a la refutación se ha comprado al precio de mostrar que él no está diciendo realmente nada serio que pueda discutirse o negarse de un modo significativo [127].

b) Se admite que la doctrina es verdadera en el campo de la sensación: cada hombre es el único juez de lo que a él le parece dulce, frío, caliente, etc. Pero incluso nuestra defensa de la misma demostró que, en la cuestión de lo

[124] *Vid.* Runciman, *PLE,* pág. 16, y Vlastos, introd. al *Prot.,* pág. XIV, n. 27.

[125] La cuestión de si la frase protagórea puede explicar los juicios de segundo orden (los juicios de la verdad o la falsedad de otros juicios) ha sido discutida por Tigner, en *Mnem.,* 1971, cuya opinión debate E. N. Lee, *Exegesis,* págs. 242-48.

[126] No estoy citando a Lee *verbatim.*

[127] *L. c.* 248. Cf. anteriormente Runciman, *PLE,* pág. 16: «Él sólo puede, de hecho, avanzar [su creencia] a costa de cualquier criterio mediante la referencia a lo que podría demostrarse».

que es conveniente porque proporcionará beneficios futuros, un consejero *es* mejor que otro *respecto de la verdad* (172a8). Como juez de lo que será saludable para él, «conociendo en sí mismo lo saludable» [128], un hombre no será tan bueno como otro, ni un estado al juzgar qué acción le beneficiará, incluso admitiendo que lo que él establece como justo o injusto, piadoso o impío, *es* así para él. En lo que toca a conceptos morales y religiosos semejantes, «los hombres afirman» que éstos no tienen una naturaleza real y determinada, sino que son exclusivamente una cuestión de convención. Esta es la línea que siguen quienes no aceptan por completo la teoría de Protágoras.

Lo que acabamos de mencionar es una paráfrasis de 171d8-72b7. Por desgracia, existe desacuerdo en lo que se refiere a la última frase. En primer lugar, el sujeto pasa de ser «el argumento» *(lógos, sc.* de la defensa) a un anónimo «ellos», lo cual lo consideran algunos exclusivamente una variación estilística, y otros una referencia diferente [129], y, en segundo lugar, existe una duda sobre quiénes son «los que no aceptan completamente la teoría de Protágoras». Apoyándome en los testimonios sobre los sofistas presentados en el vol. III, yo pienso que lo que Platón tiene en su mente es lo siguiente. La opinión de que «las cosas justas e injustas, piadosas e impías» no poseen naturaleza o esencia propias *(phýsis* o *ousía,* 174b4), sino que son exclusivamente cuestión de convención *(nómos)* o acuerdo la compartía Protágoras con los demás sofistas, pero mientras que él argumentaba que, por motivos de simple conveniencia, deben mantenerse leyes y costumbres establecidas, muchos de los sofistas veían en la base meramente convencional de la ley y de la moralidad ordinaria una razón para que el hombre se burle de ellas siempre que a él le convenga [130].

En este punto el argumento se interrumpe por la famosa Digresión que contrapone la vida del filósofo con la del legislador y hombre de negocios. Aunque no es probable que Platón la haya situado aquí sin una buena razón [131], *puede ser más conveniente acabar primero con la discusión de Protágoras.*

VII) *Refutación final de Protágoras* (177c-79b). Para conseguirla, Sócrates se ha limitado a elaborar un argumento que ya se había expuesto. La teoría de que las percepciones y las experiencias son indiscutiblemente reales y verdaderas para el sujeto que las experimenta puede ser perfectamente válida

---

[128] Otro ejemplo de una expresión corriente, que puede pensarse o no que implica la teoría de las Formas en su totalidad, según se elija. Cf. vol. IV, págs. 218 y sig.

[129] Confróntese Cornford, *PTK,* pág. 81, n. 1, con Hackforth, *Mnem.,* 1957, págs. 132 y sig.

[130] *Vid.* vol. III, esp. las págs. 146, 262. Se verá que no estoy de acuerdo con Cornford *(PTK,* pág. 82) en que, en la creencia de Protágoras, puedan existir «por naturaleza» las sensaciones, menos aún los conceptos morales.

[131] Respecto de que la Digresión toma a un nivel más alto y universal el tema de las críticas de Protágoras, puede verse Lee, *l. c.,* págs. 238-41, 354 y sig.

para el presente y para el pasado, pero no pasa con éxito la prueba de la predicción. Los juicios que se refieren a la utilidad se relacionan con el efecto *futuro* de la conducta presente, respecto de los cuales no se discute que un hombre sepa mejor que otros lo que aparecerá y será para ellos. Esto se aplica a los expertos en muchos saberes —médicos, vinateros, músicos, cocineros, legisladores— y el mismo Protágoras consiguió grandes emolumentos en la creencia sincera de que él sabía mejor que otros lo que podría aparecer y ser para ellos en el futuro.

Esto conduce a los filósofos del flujo, quienes, dado que limitan su creencia a la infalibilidad de la sensación en el presente, no están afectados por este argumento. Antes de acabar con ellos, podemos volver a la Digresión.

DIGRESIÓN: EL FILÓSOFO Y EL HOMBRE PRÁCTICO (172c-77c)

Resumen. El pretexto que conduce a la digresión es insignificante, es simplemente la observación de Teodoro de que, si los argumentos parece que se multiplican y se van haciendo más formidables, después de todo ellos disponen de mucho tiempo. Esto impulsa a Sócrates a reflexionar sobre qué natural es que quienes consumen mucho tiempo en el cultivo de la filosofía deben dar la impresión de ser unos tipos ridículos cuando ellos comparecen y hablan ante un tribunal; se nos viene a la memoria el *Gorgias* y el reproche que dirige Calicles a Sócrates. Platón no se cansa nunca de insistir en que se trata, de hecho, de un signo de la superioridad de Sócrates. La verdad es, continúa él, que, comparados con los que se crían en los tribunales, los filósofos son como hombres libres respecto de los esclavos, al poseer ocio [132] para tratar de cualquier tema que les agrade todo el tiempo que gusten, con la finalidad exclusiva de alcanzar la verdad. El jurista, por el contrario, tiene que ceñirse a un tema que le es impuesto por un contrario vigilante y limitarse a un límite de tiempo. Él debe aprender las artes de la adulación y del en-

[132] *Scholḗ*, «ocio». Mas, tal y como la usan Platón y Aristóteles, la palabra griega adquiere asociaciones mucho más ricas y designa un ideal típicamente griego, que se asemeja más a nuestra palabra «cultura». No es accidental que haya dado origen a una palabra como «escuela». Aristóteles destaca de un modo especial su valor y su asociación con la filosofía y el saber. Cuando él dice que la felicidad reside en la *scholḗ (EN*, 1177b4, *Pol.* 1338a1), no quiere dar a entender una futilidad. La naturaleza misma nos induce a hacer un uso adecuado del ocio, sin derrocharlo en el juego. *Scholḗ* constituye la base completa de la vida, la meta de todas las ocupaciones, y lleva en su seno su felicidad y placer propios. Al elogiarla en la *Ética* como un fin en sí mismo, él, al igual que Platón, llama a la vida del político «carente de ocio». Si los estados no saben cómo vivir en paz, hay que censurar a sus legisladores por no haberlos educado en la vida de *scholḗ (Pol.* 1334a9). En *Pol.* 1323b39 «una *scholḗ* diferente» significa una rama diferente del saber, y en 1313b3, *scholaí*, en plural, son la ruina de un tirano («asociaciones con finalidades culturales», Berker).

gaño, hábil en su propia estimación, pero, en realidad, con una mente embrollada y atrofiada.

La descripción complementaria del filósofo sugiere un ideal más platónico que socrático. Él es un extraño no sólo ante los tribunales y la Asamblea, sino también en la plaza pública y en los banquetes. Lo único que está en la ciudad es su cuerpo, mientras que su mente está fuera de ella, buscando la naturaleza verdadera de todo lo que existe. Su interés no está centrado en las acciones de los hombres que le rodean, sino en lo que el hombre es y cómo se distingue de los demás seres. Puesto que el nacimiento, la riqueza, el rango y el poder no significan nada para él, él parece no sólo arrogante, sino también inútil e ignorante en las cuestiones prácticas. La posición puede invertirse si se persuade al hombre de negocios a abandonar las cuestiones personales de quién ha ofendido a quién por la cuestión de «la justicia y la injusticia en sí mismas, qué es lo que son», y, en lugar de llamar felices a los hombres ricos y a los reyes, considerar en su totalidad la naturaleza de la realeza y de la felicidad humana. Entonces es él quien se volverá a sí mismo loco.

Teodoro comenta que, si todo el mundo creyera esto, existirían muy pocos males en el mundo, pero Sócrates responde que los males ni pueden desaparecer («siempre tiene que existir algo contrario al bien») [133], ni tener lugar alguno en la esfera divina, de manera que ellos aparecen como por encanto en este mundo «por necesidad». Por eso uno debería darse la mayor prisa en volar desde aquí hacia allí. Esto se consigue haciéndose lo más parecido posible a la Divinidad, la perfección de la justicia, haciéndose a uno mismo «justo y santo con sabiduría» (o conocimiento, φρόνησις). Comprender esto es la verdadera sabiduría y excelencia *(aretḗ)*, opuestas a la concepción que el mundo tiene de ellas. Aquellos que no aspiran a *ser* sabios, sino a *parecerlo* a los ojos del mundo, ya en una profesión o actividad, o en la política, son viles y vulgares [134]. Su castigo es ineludible. De «los dos modelos fijados en la realidad misma», el de la beatitud divina y el de la desdicha sin divinidad, sus vidas injustas les asimilan al segundo y les excluye para siempre del lugar en donde ningún mal puede sobrevenir. Su castigo consiste en

---

[133] Esto no se explica. En *Lis.* 221b-c, Sócrates dice (aunque parece dudoso el grado de seriedad) que, si el mal desapareciera, el bien perdería su valor. O Platón puede haber tenido en su mente el pensamiento de *Fedón* 97d, de que el conocimiento de lo mejor implica el conocimiento de lo peor. De un modo semejante, en *Ep.* 7, 344a-b, la virtud y el vicio deben aprenderse juntos. (Cf. el principio repetido a menudo por Aristóteles τῶν ἐναντίων ἡ αὐτὴ ἐπιστήμη).

[134] El político cuya sabiduría es simulada es βάναυσος y el que domina una *téchnē* es βάναυσος. La segunda palabra expresa por lo general un desprecio aristocrático de los trabajos manuales. Aquí parece que Platón está diciendo que, si un arte es banáusico, depende de si se ejerce con conciencia de un bien más elevado, una posibilidad que él no descarta. (La imprecisa traducción de Cornford proporciona aquí una impresión falsa.)

vivir siempre en la tierra vidas semejantes a las que ahora viven, en la compañía de otros tan malos como ellos. Ellos rechazarán todo esto como si de locura se tratase, aunque, cuando alguno de ellos tenga el valor de afrontar una serie de preguntas y un examen, finalmente no se sentirán satisfechos de sus propios argumentos y se callarán.

La lección de la Digresión. Es evidente. Los intentos por definir el conocimiento en la parte principal del diálogo se han llevado a cabo recurriendo a todos los medios que no tienen en cuenta la doctrina de las Formas y han acabado en fracaso. La digresión nos asegura que no se ha abandonado la doctrina del *Fedón* y de la *República,* del *Banquete* y del *Fedro* y que una búsqueda venturosa de la naturaleza del conocimiento se encuentra más allá de las limitaciones que se autoimpone aquí Platón. El espíritu total de la Digresión la sitúa como algo aparte del resto, al igual que muchos detalles que aparecen en ella. Como el *Gorgias,* ella no sólo contrapone los caracteres del filósofo y del hombre de negocios, sino que habla de otro mundo en el que ambos obtienen su merecido, como en el *Fedón,* la *República* y el *Fedro.* La inutilidad práctica del filósofo y las razones de ello fueron tratadas con más detalle en *Rep.* 487b y sigs. y su despreocupación ante los asuntos triviales y pasajeros de los hombres para concentrarse en las cuestiones universales del ser y la naturaleza de las cosas recuerda 500b-c, en donde se describen los objetos de su contemplación como «realidades fijas e inmutables, que existen según el orden y la razón», por familiaridad con las cuales él llega a ser, como aquí en 176b (y en *Fedro* 253a, *Tim.* 90c; cf. *Fedón* 82b-c), «semejante a lo divino en la medida en que el hombre puede». Que en la divinidad no puede darse la injusticia se había afirmado, en la condena de la mitología tradicional, en *Rep.* II (379b-c). La contraposición entre la *aretḗ* popular y la *aretḗ* «con sabiduría *(phrónēsis)*» se había expresado en *Fedón* 69a-c (donde se llama también a la clase popular «esclava»). En *Rep.* 354a se afirma que el hombre justo es feliz y que el hombre injusto es desdichado. El uso más llamativo del lenguaje de los diálogos medios es la mención de «modelos fijos en la realidad», en 176e3 y la reencarnación aparece claramente implicada en 177a. Una pequeña cuestión final. El político que se somete a la refutación socrática y que acaba por sentirse insatisfecho ante sus propias afirmaciones, de manera que su retórica se desvanece y parece simplemente un niño (177b), aunque velado en un discreto plural, es seguramente *par excellence* el Alcibíades del *Banq.* 215e-16a1.

Un crítico podría afirmar que, en lo que se refiere a todos los ecos que pueden hallarse de los diálogos medios, no todos estos pasajes, tomados uno a uno, implican necesariamente la teoría platónica de las Formas en su plenitud. Pero algunos lo hacen y yo he citado todos estos ecos para destacar cómo el espíritu despegado del mundo y religioso de la Digresión nos conduce a nosotros de una forma momentánea desde el tenor predominantemente

analítico del *Teeteto* a las regiones de las que es impensable que las Formas puedan estar ausentes. Las Formas, podemos concluir, permanecen para Platón como un dato, casi como un artículo de fe, pero ahora él se muestra mucho más interesado por los problemas de su modo de existencia y sus relaciones, no sólo de las Formas entre sí, sino también de ellas con el mundo sensible, los cuales no se le habían presentado cuando, en su período medio, su talante irradiaba confianza. Estos nuevos problemas exigen, a veces, dar de lado a las Formas para examinar otras posibilidades.

EXCURSO: EL MAL Y SUS FUENTES [135]

Los males, dice Platón aquí (176a), no pueden eliminarse nunca, ni tampoco ocupan lugar alguno en el mundo divino. Éste puede ser un buen momento para considerar lo que hemos aprendido hasta ahora de sus ideas sobre la naturaleza y las fuentes del mal, dirigiendo quizá una mirada hacia adelante a lo que está por venir y teniendo en cuenta que solamente podemos encontrar referencias al tema diseminadas aquí y allá a través de los diálogos. Él no une en ninguna parte los hilos en una exposición sistemática y, desde el principio, hay que desterrar la suposición de que él tuviera una solución final de este insoluble problema o que sus soluciones sobre él permanecieran coherentes. Algunos ven que él va trasladando de una forma gradual la responsabilidad desde el cuerpo o la materia al alma, otros han detectado dos conceptos del mal irreconciliables que coexisten en su sistema o han declarado que a él no le ha interesado nunca seriamente el problema [136].

I) *El mal como una concepción negativa.* La *República* (379b-c) confirma que el mal predomina en los asuntos humanos y que no se puede atribuir a la divinidad. «Debe buscarse alguna otra explicación». La primera idea que aparece es que nada puede ser perfecto en el mundo fenoménico, porque él contiene exclusivamente imitaciones de las Formas y lo mudable no puede alcanzar nunca la perfección de sus modelos eternos. El mal aparece, así, como algo negativo, una deficiencia de la perfección y, puesto que las Formas son lo único que existe con plenitud, de la realidad completa. La des-

---

[135] Sólo se toma en consideración aquí a los diálogos. Sobre la *Ep. 7*, 344a-b y su posible relación con la «doctrina no escrita», *vid.* Krämer, *Idee u. Zahl,* pág. 119. Respecto de los diálogos, véase también el tratamiento completo de Hager, *Die Vernunft und das Problem des Bösen.*

[136] Un resumen de las opiniones y las referencias del debate puede verse en Cherniss, en *Plato* II, ed. Vlastos, pág. 244, n. 1, y la bibliografía en la pág. 258. Su artículo se ocupa por extenso de *Tim.* y *Leyes* y argumenta con fuerza en favor de una exposición coherente basada en el análisis platónico del mundo fenoménico como un reflejo que se mueve en el espacio de una realidad inmutable y no espacial.

cripción de la Forma del Bien en *Rep.* VI explica el carácter inseparable de ser y bien, de los cuales la Forma de Bien es la causa [137]. Esto, no obstante, no confiere al bien un carácter completamente negativo, como destaqué con anterioridad (vol. IV, pág. 487 n. 180). Las cosas del mundo físico, aunque lejos de la perfección, tienen sus funciones y, por ello, su excelencia propia *(aretḗ)*, cuya ausencia puede ser un poder activo que conduce al daño. En el ejemplo platónico de una podadera *(Rep.* 353e), la carencia de su excelencia propia —la agudeza— es un mal evidente que puede perjudicar al vino [138]. De un modo semejante, el mal moral del hombre, aunque es una fuerza poderosa que conduce al error, resulta simplemente de una carencia, porque Platón no admitió nunca la doctrina socrática de que su fuente es la ignorancia y, por ello, es involuntario (lo mismo se repite en las *Leyes* 731c, 860d-61d).

II) *¿El mal se debe al cuerpo o al alma?* [139]. El mal *(kakón)* existe para Platón no sólo en la humanidad, sino también en la totalidad de la naturaleza, y abarca tanto los defectos físicos como los morales, en los seres dotados de sensación fenómenos tales como la enfermedad y el dolor, en los objetos inanimados carencia de la capacidad de funcionar bien (cf. la podadera) y en la totalidad del cosmos los movimientos irregulares que conducen a la confusión y al desorden. A escala cósmica, se trata del mal principalmente en los diálogos de vejez. El *Fedón* enseña que los hombres pueden cometer pecados, pero

---

[137] *Pace* Cherniss (*l. c.*, pág. 253, n. 34), Platón dice en 509b6-8 que la Forma del Bien es la causante de la existencia y de la naturaleza (τὸ εἶναί τε καὶ τὴν οὐσίαν) de los objetos del conocimiento (*sc.* las otras Formas). Su cita en contra de 517c3-5 ignora el hecho de que ἀλήθεια puede significar (y en este contexto es evidente que significa) realidad más que verdad (*supra*, pág. 81).

[138] La identificación de la falta de bien con su contrario directo, la maldad, en *Rep.* 353c, puede compararse instructivamente con su heredero, la concepción aristotélica de «privación» o carencia de forma (στέρησις), a la que, aunque llamó «lo que esencialmente no es» *(Fís.* 191b15), al mismo tiempo «es de un modo forma» (193b19) y «produce daño» (192a15). En la primera cita «no es» no se refiere a la existencia, sino que significa «esencialmente no es *x*»: la frialdad, siendo esencialmente (καθ' αὑτό) no caliente, nunca puede llegar a ser caliente, pero un objeto frío particular sí. Aristóteles mantuvo la distinción entre «contrarios» y cosas concretas que «poseen» los contrarios en medida no menor a Platón cuando escribió *Fedón* 103b-c.

[139] Yo no pienso que haya que buscar convicciones maduras en Platón sobre la relación entre cuerpo y alma en *Cárm.* 156c. Allí Sócrates, con la finalidad de hacer la observación puramente socrática de que «el cuidado del alma» es más importante que el cuidado del cuerpo, cita a un sabio tracio imaginario, del que afirma haber obtenido una hierba que curará el dolor de cabeza de Cármides, con la pretensión de decir que «que todo bien y mal corporales y en el hombre en su totalidad se originan en el alma». Aquí hay muy poco de platónico y su significación es exponer simplemente la analogía familiar entre salud y educación moral (cf. vol. IV, pág. 164). El *Cárm.* es un diálogo relativamente temprano y no contiene huellas de la doctrina desarrollada de las Formas. No obstante, presenta alguna coherencia con la conclusión que aquí se sugiere. Sin el alma, el cuerpo sería una masa sin vida, incapaz de ningún tipo de acción.

sólo porque el alma se halla corrompida y se le ha obligado a olvidar las Formas debido a su asociación con el cuerpo, que es en sí un mal (66b-e *et al.).* En su pureza descarnada, frente a frente con las Formas, el alma es perfectamente buena. El efecto de la condición física sobre la disposición moral se describe de un modo gráfico en el *Timeo* (86b y sigs.). La *República* desarrolla la imagen con la noción del conflicto interno entre los tres impulsos que existen en el alma encarnada en el cuerpo y, en el *Sofista* (227e-28e), Platón postula dos tipos de mal psíquico, el conflicto y la ignorancia, que él compara con la enfermedad y la deformidad del cuerpo. Los segundos exigen, respectivamente, la medicina y la ejercitación gimnástica, actividades a las que corresponden, respecto del alma, el castigo y la instrucción [140].

Hasta aquí lo que se refiere al mal moral en la esfera humana. El cosmos en su totalidad, a pesar de haber sido proyectado por la razón divina sobre el modelo de las Formas y, debido a ello, tan bueno como puede ser, posee las deficiencias inseparables de su realización física en el espacio (así se expresa en el *Timeo).* El mito del *Político* (269c y sigs.) explica que, aunque el mundo es la mejor y más regular de todas las cosas existentes, y está dotado, por ello, casi con el más perfecto de los movimientos, la revolución circular en el mismo lugar, no obstante, por el hecho de poseer un cuerpo, su movimiento no puede permanecer siempre el mismo. Cuando, como consecuencia de ello, él ha girado durante eones en una dirección bajo la mano de la Divinidad, él renuncia a su control y cambia su movimiento, siguiendo su propio impulso innato, al igual que un ser vivo. Dos posibilidades se niegan de una forma explícita: no es conveniente (θέμις) que la Divinidad lo mueva en direcciones contrarias, ni la alternancia puede deberse a «dos divinidades de mentes contrarias». Cuando, bajo su propio control, el mundo olvida de una forma gradual [141] la enseñanza que ha recibido de su creador «debido al elemento corpóreo que hay en su composición» (273b) y surgen toda suerte de males y amenazan con destruirlo hasta que la Divinidad, para evitarlo, toma el control una vez más. Así, a escala cósmica, Platón atribuye también el mal y las influencias destructoras al cuerpo.

---

[140] En las *Leyes* (860c y sigs., *infra,* págs. 394 y sigs.), Platón argumenta que la necesidad de castigo no invalida la proposición de que toda maldad es involuntaria y debida a la ignorancia. La distinción aparente entre hacer el mal voluntaria e involuntariamente debe explicarse de otro modo (861c-d). Incluso aquí tiene cuidado en decir que, de las dos clases de mal, una *es llamada por la mayoría* maldad, mientras que *ellos llaman* a la otra ignorancia.

[141] λήθης ἐγγιγνομένης, 273c. Cherniss *(loc. cit.,* pág. 27) observa que, en general, es el olvido de las Formas el que origina que un alma haga el mal. Puede quizá traerse al recuerdo que, en el mito de *Rep.* X, las almas llevan a cabo su elección de las vidas (en la que algunas lo hacen erróneamente) *antes de* beber el agua del olvido. Pero (aparte de los peligros de buscar la alegoría en cada detalle de un mito platónico) las almas en cuestión han estado todas encarnadas con anterioridad y no están purificadas por completo. El efecto de su forma de vida anterior aún nubla su juicio (cf. vol. IV, págs. 535 y sig.).

Es en su última obra, las *Leyes*, en donde parece que ha cambiado su posición. El propósito que persigue en el libro X es combatir la falta de normas morales que se derivan de una forma aceptada de materialismo y ateísmo que consideraba el mundo en su totalidad como un producto del azar. La naturaleza es inanimada y carece de finalidad, los dioses son invenciones humanas, la ley y la moralidad artificiales e inestables y el mejor camino es obtener todo lo que se pueda a expensas de los demás, recurriendo a la fuerza si es necesario —el conocido batiburrillo que él ha atacado tan a menudo antes—. Aquí, sin embargo, su ataque culmina en una anticipación de la teología astral desarrollada, ya sea por Platón o por otro, en el *Epinomis*. Todo lo que ahora nos interesa a nosotros es que él parte de la afirmación del *Fedro* de que la *psyché*, el alma o la vida, en cuanto la única cosa capaz de movimiento espontáneo, es la causa última de *todo* movimiento o acción en cualquier parte. En cuanto tal, ella es la causa de «todos los contrarios, bueno y malo, justo e injusto, bello y feo» (896d) y tienen que existir, al menos, dos almas implicadas, una que origina el bien, la otra que produce el mal. (Esto se afirma sin argumentación alguna, pero se desprende del hecho de que, como mencionará en seguida, las almas de los dioses astrales son completamente buenas.) Pero el tipo de alma bueno e inteligente es el que mantiene el control supremo, porque los movimientos primarios que gobiernan todos los demás, es decir, la rotación circular, son la manifestación física de la inteligencia (897c).

No hay aquí un dualismo zoroástrico o maniqueo de Dios y Demonio [142]. Platón habla de «linaje del alma» (ψυχῆς γένος 897b), expresión que puede intercambiarse por «alma» y considera que los cuerpos celestes son criaturas vivas, cada uno con su alma propia al igual que los animales de la tierra [143]. Es una cuestión difícil, que yo no pretendo haber decidido, si Platón ha renunciado o no a su concepción anterior de que el mal se debe al cuerpo, a la materia. La solución de Cherniss es el resultado de una consideración profunda y de un análisis global de los testimonios. Él concluye que el mal para Platón es de dos clases, negativo y positivo. El mal negativo es, por supuesto, la consecuencia necesaria de la caída del mundo físico desde la realidad perfecta de las Formas. El mal positivo es causado directamente por el alma, que actúa de una forma intencional, pero sumida en la ignorancia, e indirectamente por el efecto involuntario de los movimientos buenos que ella comunica, y que, de un modo accidental, por la necesidad inherente en los cuerpos físicos, actúa sobre otros fenómenos físicos. Cómo el alma pudo caer alguna

[142] Cf. *infra*, pág. 382, y Koster, *Mythe de P.*, págs. 36 y sig.

[143] «Alma» es un término genérico o colectivo, al igual que singular y, dado que el griego carece de un artículo indeterminado, Platón no estaba obligado a notar la diferencia.

vez en el error y en la ignorancia de las Formas es una cuestión a la que no puede esperarse que Platón ofrezca una respuesta [144].

Yo debería de ser el último en afirmar que el «problema del mal» puede resolverse utilizando otro lenguaje que no sea el mítico [145]. ¿Pero es demasiado «unitaria» una concepción de Platón que suponga que, en las *Leyes* al igual que en las obras anteriores, el alma sólo puede realizar el mal cuando es corrompida por el cuerpo? Las *Leyes* se muestran de acuerdo con el *Teeteto* (y con el mito del *Fedro)* en que el mal no puede existir entre los dioses. Los dioses son el sol, la luna y las estrellas, y sus almas son perfectamente buenas (899b). Aunque el alma es la causa de todo bien y todo mal, la afirmación de que sólo el alma buena permanece bajo control completo y la descripción de las almas de las divinidades astrales evidencia que ella sólo puede hacer el mal en el mundo sublunar, es decir, en el mundo de los fenómenos pasajeros y físicos, donde la infección de lo corpóreo provoca el olvido e incita al alma a obrar erróneamente [146]. Cuando Platón dice que por lo menos dos tipos de alma tienen que estar actuando en la dirección del *ouranós,* él añade inmediatamente que éste incluye la tierra y el mar. Es al aplicar sus características psíquicas a los movimientos secundarios de las substancias materiales —a procesos como crecimiento y deterioro, mezcla y separación, calentamiento y enfriamiento, cualidades como dureza y suavidad— cuando el alma puede mostrarse loca y sabia al mismo tiempo y producir tanto el bien como el mal. Ella continúa siendo la fuerza motriz en todo, pero la dirección del movimiento, si tiende a fines buenos o malos, depende de en qué medida pueda resistir las influencias corruptoras del cuerpo [147].

III) *¿Existen Formas platónicas de los males?* Esta debatidísima cuestión es todavía menos susceptible de una respuesta que la anterior. Los diálogos no son tratados sistemáticos y existen límites respecto al grado de síntesis que ellos pueden admitir de una forma legítima. Pero dos cosas pueden decirse sin más: primero, la cuestión no revestía un gran interés para Platón;

---

[144] *Vid.* el importante artículo de Cherniss citado en la pág. 107, n. 136 *supra.* Debería leerse completo.

[145] Cf. mi ensayo sobre el alma en Platón, *Entretiens Hardt,* vol. III, págs. 14 y sig.

[146] Así, *Teet.* 176a7-8, τόνδε τὸν τρόπον. Los «dioses visibles» *(Tim.* 41a, *Epin.* 985d) también tienen cuerpos, pero de una substancia no sujeta a destrucción (ellos son eternos, *Tim.* 40b) ni a ninguna irregularidad de movimientos. Ellos se mueven (Platón lo creía) en círculos perfectos, el único movimiento que puede continuar indefinidamente, y que es la analogía en el mundo visible con la inteligencia pura en el psíquico, por eso ellos (es decir, sus almas) pueden ser enteramente racionales. El *Timeo* explica todo esto con detalle. Cf. también *Epin.* 982c.

[147] Concepciones diferentes pueden verse en Solmsen, *P.'s Theol.,* págs. 141 y sig. Grube, *P.'s Th.,* págs. 146 y sig., y las referencias que ellos proporcionan. Parece evidente que el tipo malo de alma (como piensa Grube) no se limita a las almas humanas. Cf. también Dodds, en *JHS,* 1945, pág. 21.

segundo, en ninguna época admitió él un lugar para ninguna clase de mal en el reino de lo divino, que era la morada de las Formas eternas e inmutables.

Platón no gustaba de la precisión técnica en el uso de las palabras *(Teet.* 184c) e incluso sus términos clave pueden ser plurisignificativos. En la circunstancia improbable de que un filósofo moderno promulgara la doctrina platónica, es indudable que él tendría que esforzarse, recurriendo al uso de una palabra o símbolo diferente, en distinguir el sentido técnico de las Formas de aquel otro en que el no filósofo dice con toda naturalidad: «Existen muchas formas del mal». El mismo pensamiento de Platón puede haberse visto afectado por la homonimia. En cualquier caso, él usaba la palabra *eîdos* en ambos sentidos [148] y no es siempre fácil saber cuál es el que se ha querido indicar. Por ejemplo, en *Rep.* 402b-c, él dice que un hombre instruido debe ser capaz de reconocer las *eídē* de la moderación, el valor, la liberalidad y la magnanimidad y sus afines, *y también sus contrarios,* tal y como ellas van de un lado a otro por doquier [149], y de percibir tanto ellas como sus representaciones... creyendo que ellas pertenecen a la misma ciencia. Aunque las Formas ocupan un lugar destacado en los últimos libros, este pasaje no debe ponerse en relación nada más que con el «dividir según las clases», atribuido ya a Sócrates, y consideraciones de diverso tipo sugieren que las Formas trascendentes no están aquí todavía en su mente [150]. *a)* Él está describiendo la educación primaria de la clase de los guardianes *en su totalidad* y, si no, como algunos piensan, la de la totalidad del cuerpo de ciudadanos. (Cf. vol. IV, págs. 437 y sig.) Con todo, sólo unos pocos selectos, después de quince años de educación adulta, avanzarán hasta el reconocimiento de las Formas. *b)* «Las representaciones» o «imágenes» (εἰκόνες) de las *eídē* podían sugerir ejemplos de valor, etc., en la acción, las cuales, junto con los fenómenos físicos, reciben con frecuencia el nombre de copias de las Formas, pero, como percibió Adam *(ad loc.),* el tema que está tratando aquí Platón es la educación en la poesía y en el arte y debe referirse a las representaciones narrativas o gráficas que inspiran la emulación de la acción virtuosa o de la belleza

---

[148] Ejemplos (entre muchos) de εἶδος en el sentido de tipo o clase son: *Fedón* 100b (τῆς αἰτίας τὸ εἶδος); *Rep.* 434b (τὸ τοῦ πολεμικοῦ εἶδος), 440d-41a; 441c usa εἶδος como sinónimo de γένος *(vid.* Adam sobre 435b); las *Leyes* 963c ἀρετῆς εἴδη. Un buen ejemplo de la ambigüedad del término es *Fedro* 249b, donde συνιέναι κατ' εἶδος λεγόμενον describe un proceso puramente lógico; sin embargo, para ser capaz de ello, una mente tiene que haber visto las Formas y la frase puede significar o (como sugiere la continuación) «expresado en términos genéricos» o «llamado de acuerdo con una Forma» (la ausencia de τι hace más probable el primer sentido).

[149] Πανταχοῦ περιφερόμενα, en modo alguno los términos con los que hubiera descrito Platón el comportamiento de sus Formas.

[150] Muchos especialistas, desde Zeller (II.I, pág. 560 n.) en adelante, han supuesto que sí que lo están, por ejemplo, en tiempos recientes Grube, *P.'s Th.*, pág. 21, y Cornford en su traducción.

visible. Representaciones semejantes no copian a las Formas mismas, sino sólo a sus manifestaciones terrenas [151]. *c)* Incluso si las *eídē* fueran las Formas, no es necesario que Platón haya estado considerando a sus contrarios como Formas, en lugar de considerarlos simplemente como la carencia de una Forma [152].

Rep. 475e-76a es más difícil de interpretar. Allí la fealdad, la injusticia y el mal son llamados *eídē*, juntamente con la belleza, la justicia y el bien. Por supuesto que tendría sentido traducir *eídē* por cualidades o incluso conceptos. Así (recurriendo a hacer una paráfrasis): «la belleza y la fealdad son conceptos individuales que se oponen entre sí, e igualmente lo son la justicia y la injusticia, el bien y el mal. Cada uno de los conceptos es individual; no obstante, ellos se asocian con innumerables cosas y acciones particulares, al igual que, en algunos casos, se asocian entre sí. El filósofo es quien no se limita a percibir los objetos particulares, sino que ase los conceptos». El resto del libro, sin embargo, deja pocas dudas respecto de que *eídē* son aquí las Formas platónicas que existen de una forma independiente [153]. Por otra parte, en la comparación que sigue entre el amante de las cosas que se ven y de los sonidos y el filósofo, se ignoran sencillamente las *eídē* de la fealdad y del mal, aunque existen lugares (como 479a), en donde la mención de las mismas sería bastante inadecuada [154]. En lo que toca al *Teet.* 176e, la expresión «modelos establecidos en la realidad» (ἐν τῷ ὄντι ἑστῶτα), aplicada a la felicidad divina y a la degradación impía, parece que me recuerda a mí con tanta fuerza el lenguaje de las Formas que Platón debe estar viendo al menos a ambas en ese momento como absolutas e inmutables, pero los *paradeígmata* no son siempre celestes como la Forma del Estado *(Rep.* 596b) [155] y Rist *(l. c.,* pág. 290 y sig.) limitaría «la realidad» en cuestión a este mundo, por la razón de

[151] Este pasaje se ha discutido muy detalladamente en su lugar propio, vol. IV, págs. 522 y sigs.

[152] Así, Rist, *Phoenix,* 1967, pág. 291.

[153] Es difícil, como ha dicho Rist *(l. c.,* pág. 291), ver cómo una Forma del Mal o la Injusticia pueda existir por sí misma, puesto que la Forma del Bien es la causa de la existencia de los objetos del conocimiento (las Formas), de modo que, en la medida en que ellas existen, tienen que ser buenas (cf. las págs. 105 y sig., *supra).* No obstante, es igualmente difícil mostrarse de acuerdo con él en que aquí no tenemos otra cosa sino una «falta» de la Forma del Bien.

[154] Resulta tentador añadir que, cuando se dice que los objetos particulares bellos también parecen feos, esto se atribuye al hecho de que ellos están «entre el ser y el no ser», que podía apoyar la idea de que el mal y sus congéneres no son nada auténtico, sino sólo una carencia de bien. Pero ¿se aplica también esto a un miembro de una pareja de contrarios como grandeza y pequeñez, peso y ligereza, citados como paralelos de bien y mal, justicia e injusticia? Uno duda, por temor a caer en un socrático «pozo de sinsentido».

[155] La palabra, por supuesto, es de uso común. En Platón mismo, Sócrates, como «el más sabio de los hombres», era considerado por Apolo como un παράδειγμα *(Apol.* 23b) y él dio a Menón un παράδειγμα de una definición *(Menón,* 77a); en los discursos de Sócrates y Lisias, en *Fedro* (262d), aparecía un παράδειγμα de técnica oratoria mala y buena, etc.

que el hombre que se modela a sí mismo siguiendo una norma mala e impía será condenado a permanecer en este mundo y nunca entrará en el divino, que es «un lugar purificado de mal». Debemos admitir que este es «el lugar hiperuranio» en el que el *Fedro* sitúa las Formas.

En *Rep.* 445e, Platón, una vez más, parece pasar de uno de los usos relacionados, pero no idénticos, de *eîdos* al otro, cuando dice que la Forma de *areté* es una, pero las del mal son infinitas en número. La virtud es una forma, y existen también las Formas de las virtudes separadas. (En las *Leyes* 963a y sigs., él discute la vieja cuestión del *Protágoras* de cómo puede ser adecuado llamar Virtud al mismo tiempo a una realidad y a cuatro). Pero es difícil que él hubiera postulado una Forma de algo que tiene una infinidad de formas o variedades. Las Formas son, por encima de todo, cognoscibles y lo infinito es incognoscible.

Hay dos razones fundamentales por las cuales puede haberle parecido a Platón lógicamente necesario (cuando él lo recordó y, una vez que lo recordó, parece que olvidó momentáneamente algunos de los aspectos más importantes de su doctrina de las Formas) incluir el mal entre las Formas. *a)* Las Formas, aparte de su existencia independiente como objetivos fijos del devenir, es indudable que conservaban las funciones de los universales, o naturalezas comunes, que ellas fueron originariamente (es decir, con Sócrates). Existe un *eîdos* para cada grupo de objetos particulares que poseen el mismo nombre, porque (como insistía Sócrates) usar un nombre individual es dar por sentado una naturaleza común *(eîdos)* entre las cosas que él nombra, lo cual, en términos platónicos, significa que ellos participan del ser de una Forma única [156]. *b)* En segundo lugar, Platón compartía la tendencia general griega de ver el mundo como formado por contrarios. Este hábito polarizador fue común a los primeros jonios, a Heráclito, Parménides, Empédocles, Anaxágoras y los pitagóricos, cuya «tabla de contrarios» (vol. I, pág. 237) puede haber influido directamente en Platón, y seguía permaneciendo vigente en Aristóteles, para quien el término «contrarios» era una alternativa frecuente a «formas», puesto que para él las formas aparecían normalmente en parejas de contrarios como caliente y frío. Además, conocer una forma era conocer su contrario [157].

En resumen, permanecemos en un estado de gran incertidumbre, puesto que los diálogos nunca abordan claramente la cuestión del «status» del mal en relación con las Formas. Indicaciones de que existen las Formas del mal y la fealdad aparecen sólo de pasada y en un contexto de contrarios. La actitud de Platón es la de su Sócrates cuando se le preguntaba si existían las Formas del barro, el cabello y la suciedad. Suponer que existen parece absurdo, aunque, en ocasiones, a él le atormenta la idea de que lo que es verdad para una

[156] *Vid. Rep.* 596a y vol. IV, pág. 527.

[157] Cf. la pág. 103, n. 133, *supra.*

cosa debería ser verdad para todas («las Formas de cada grupo nombrado»). Pero, en este punto, él huye [158] y reserva sus energías para lo que merece la pena, las Formas de los valores morales y estéticos, los *summa genera* como la unidad, el movimiento, la semejanza y sus contrarios, los conceptos matemáticos y las especies naturales —todo lo que, en su opinión, tiene un lugar positivo en un sistema organizado teleológicamente— recordándose a sí mismo que las Formas existen en una región intemporal y divina, a la que el mal no tiene acceso. Éstas se bastaban y sobraban para proporcionarle problemas, como evidenciará el *Sofista* [159].

VUELTA A 1)

Ataque final a la teoría del flujo total (179b-83c). Después de habernos permitido a nosotros mismos nuestra propia digresión, debemos regresar al argumento que nos ocupa. Protágoras no pasó con éxito la prueba de la predicción, pero, no obstante, puede ser cierto que las experiencias sensoriales inmediatamente presentes y las creencias u opiniones *(dóxai)* que se basan en ellas (179c3-4) sean infalibles y constituyan el conocimiento. Esto es, por consiguiente, continúa Sócrates, lo que ellos deben examinar a continuación, sin olvidar que existe una escuela de pensamiento (la eleática) que sostiene, en oposición diametral a la heraclítea, que es imposible cualquier forma de movimiento o cambio.

Los que afirman que todo es movimiento incluyen en ese término no sólo el movimiento local, sino también la alteración [160], ya que ellos no admiten

---

[158] Φεύγων οἴχομαι *(Parm.* 130d) es una expresión muy convincente.

[159] Cherniss *(l. c.,* pág. 27, n. 34) ofrece una lista de un número de pasajes en los que él ve Formas de vicios evidentes. Algunas de ellas se han discutido aquí, otras las ha discutido Rist, *l. c.,* págs. 289-93. Respecto de *Eutifrón* 5d, espero haber mostrado, en mi capítulo sobre ese diálogo, que la doctrina de las Formas trascendentes aún no había tomado forma en el pensamiento de Platón. *Parm.* 130c5-e4, no menciona las Formas de las cosas malas, sino sólo de las banalidades, «cosas carentes de valor y de mérito» (aunque el pelo y el barro sean bastante útiles y es evidente que no perjudican). Yo no veo Formas platónicas en *Sof.* 251a o las *Leyes* 964c. Las enfermedades corpóreas —el cuerpo como tal, qué duda cabe, como sabemos— pueden afectar al alma *(Tim.* 86b y sigs.) e impedir que piense *(Fedón* 66c1), pero no son necesariamente un mal *(Rep.* 496b-c). En cualquier caso, no se menciona a las Formas de las enfermedades en *Tim.* 87b-c, a las cuales nos alude Cherniss, junto con *Fedón* 105c. (Colofón: Asclepiades recoge que Aristóteles decía, en sus *Discusiones Platónicas,* que «nosotros (es decir, los platónicos) decimos que no existen Formas de los males», *Arist. Frr.,* ed. Ross, pág. 113.)

[160] Ninguna palabra inglesa abarca el mismo campo que *kínesis,* traducida por «movimiento». Ella incluye todo tipo de cambio, así como el movimiento en el espacio. Aristóteles reconoció cuatro clases: movimiento local (φορά), cambio cualitativo (ἀλλοίωσις), cambio de tamaño (αὔξησις καὶ φθίσις) y, en cuarto lugar, la generación y la corrupción (γένεσις καὶ φθορά).

que la realidad sea estática bajo ningún concepto. Todo está cambiando siempre en todas las formas posibles (cf. pág. 92, *supra*). Pero, entonces, la sensación no es más sensación que no sensación, de modo que, si el conocimiento es sensación, no es más conocimiento que no conocimiento. Si la sensación cambiase su contenido, pero mantuviera su carácter como sensación, ella sería, al menos en este sentido, inmutable y, de este modo, transgredimos la ley neo-heraclítea del flujo [161]. De hecho, cualquier respuesta a cualquier pregunta será tanto correcta como incorrecta y ningún lenguaje existente puede expresar el pensamiento de los heraclíteos. Apoyándose en la teoría «más inteligente» de cómo actúa la sensación no puede suponerse que exista el conocimiento.

Ante la sorpresa de los demás, Sócrates, que introdujo en persona a los eleáticos en la conversación, no accede a discutir sus opiniones (183d-84b). Su encuentro anterior con Parménides le dejó con una impresión tal de profundidad y nobleza intelectuales que teme malinterpretarlo. Además, la discusión podría apartarlo de su propósito fundamental, descubrir la esencia del conocimiento ayudando a que Teeteto dé a luz los pensamientos que pugnan por salir entre los dolores del parto.

Refutación final de la identificación de la sensación con el conocimiento: el papel del pensamiento (184b-86e). Un hombre no es una especie de caballo troyano en el que los órganos sensoriales se esconden como individuos, el ojo viendo, el oído oyendo, etc. Todos ellos convergen en una cosa —llámala la *psyché* o lo que quieras— que los emplea como instrumentos para hacer al hombre consciente de los objetos perceptibles. Cada órgano corpóreo transmite sólo su propia clase de objeto —el ojo los colores, el oído los sonidos—; con todo, podemos *pensar* respecto de los objetos de varios al mismo tiempo, por ejemplo del sonido y el color, que ellos existen, son diferentes, son dos, etc. Conceptos semejantes —ser y no ser, semejanza y diferencia, mismo y distinto (y, añade el matemático Teeteto, par e impar y los números en general)— los percibe la *psyché* no mediante ningún órgano corpóreo, sino por ella misma. Lo mismo se aplica a las cualidades estéticas y morales («bello y feo, bueno y malo», 186a8). No es mediante una recepción pasiva de lo que suministran los sentidos, como puede hacer cualquier niño o animal, sino mediante la comparación y el razonamiento activo que se ejerce sobre las sensaciones —lo cual exige esfuerzo, educación, madurez— como la *psyché* (inteligencia) aferra la realidad y la verdad, sin lo cual no puede decirse que se conoce. La sensación y el conocimiento no pueden ser, por tanto, la misma cosa.

---

[161] 182d8-e1. La objeción hipotética planteada por Cornford (*PTK*, págs. 98 y sig.) parece que depende del concepto de «momentos» de una clase discreta y zenoniana, que los «filósofos del flujo» no hubieran admitido.

Esta explicación de la inteligencia que alcanza el conocimiento de la verdad *(alḗtheia)* recurriendo a la reflexión sobre la experiencia sensorial podría sugerir, a primera vista, una teoría empírica del conocimiento, pero esto está muy lejos de las ideas de Platón. El lenguaje del pasaje ilustra una vez más el uso de *alethḗs* y *ón* (con los nombres *alḗtheia* y *ousía)* como prácticamente sinónimos, con el significado de lo que existe o es real *(vid.* la pág. 81, *supra).* «La sensación no puede alcanzar la verdad porque no puede alcanzar el Ser» (186e4). «Ser» *(ousía)* es la palabra clave del argumento. «La *psychḗ* percibirá a través del tacto la dureza de una cosa y la suavidad de otra, pero su *ser* [162] —lo que ambas son— el hecho de que son opuestos y el *ser de la oposición*... ella intenta juzgarlo por sí misma» (186b). La distinción entre una cualidad sensible y su *ousía* se hizo ya en el *Crátilo* (423e, pág. 58, *supra):* los sonidos, los colores y las cualidades táctiles están cambiando siempre y, por ello, en lenguaje de la *República,* «revolotean entre lo que es y lo que no es». Lo que existe plenamente es su esencia o Forma [163]. De un modo semejante, una manera dura y otra blanda evidencian, en este sentido, una oposición, como percibe la inteligencia trascendiendo las sensaciones inmediatas y comparándolas (ἐπανιοῦσα καὶ συμβάλλουσα 186b8), pero lo duro puede hacerse blando y ese ejemplo de oposición desaparece, mientras que la Oposición permanece como una realidad inmutable cognoscible mediante otras operaciones del intelecto solo. Aunque no existiesen otras pruebas de que Platón mantenía en su totalidad la teoría de las Formas cuando escribió el *Teeteto,* bastaría para probarlo el uso de *ousía* en este pasaje y, de un modo especial, la dualidad de «la oposición y la *ousía* de la oposición» [164]. Como acontece en el *Fedón,* los sentidos pueden ser el punto de partida para que la mente inicie su camino hacia el conocimiento de la reali-

[162] Es decir, el ser de la dureza y la blandura (McDowell, pág. 191). «Existencia» Cornford, pero, en este contexto, οὐσία debe tener su otro sentido de «naturaleza verdadera» y, probablemente, como sugiere McDowell, ὅτι ἔστον significa «lo que ellas son» o «lo que son [la dureza y la blandura]», siendo καί equivalente a «es decir».

[163] Sobre la creencia platónica en «grados de la realidad», *vid.* vol. IV, págs. 468 y sigs., Platón, en opinión de Owen *(SPM,* pág. 324 con n. 1), «no adscribe οὐσία a los objetos de la percepción»: él dice (como en *Crát.)* que, junto a los sonidos audibles, existe la οὐσία del sonido, etc., y que οὐσία es lo que busca la mente sin la ayuda de los sentidos (186a-b). Bluck, en *JHS,* 1957 (final de la pág. 182), cae en la misma confusión.

[164] Por supuesto que es perfectamente posible concebir la dualidad simplemente como la que se da entre el ejemplo particular de la oposición observada en el caso de las manzanas dura y blanda y el *concepto* de oposición abstraído por la mente de ese y otros ejemplos. Sin duda que esto es lo que le parecería hoy a todo el mundo y es indudable que algunos creerán que así es como debe haberle parecido a Platón. Yo sólo puedo afirmar mi firme convicción de que, para que esto le hubiera sucedido al autor de los «diálogos medios», él no sólo tendría que haber experimentado un cambio de opinión verosímil, sino que se habría tenido que convertir en una persona completamente diferente. Tampoco οὐσία significa «concepto». Si esto es «unitarianismo», yo soy un unitario.

dad, pero no sólo debe existir una mente que sigue hacia adelante «por sí misma»; ella puede actuar así sólo porque existen realidades inmutables que hay que conocer. Para Platón la ontología y la epistemología permanecían inseparables y la ontología del *Teeteto* es la de la *República.*

2) El conocimiento como juicio verdadero *(dóxa)*

Convencido de que el conocimiento «no debe buscarse en absoluto en la percepción» (187a), Teeteto sugiere que él consiste en *dóxa* verdadera, descrita de un modo provisional como la actividad de la *psyché* cuando ella investiga las cosas sin la ayuda de los sentidos. Con más precisión aún (189e-90a), el pensamiento es un lenguaje silencioso, un debate de la *psyché* consigo misma, y la *dóxa* consiste en su declaración final —que es opinión, creencia o juicio [165]—. Al discutir su relación con el conocimiento, Platón está resumiendo un tema ya familiar desde el *Menón* y la *República* [166].

La cuestión principal se resuelve con rapidez, con desenvoltura más bien (200d-201c), mediante una analogía tomada de los tribunales, que ilustra precisamente la misma verdad que la analogía del camino hacia Larisa en el *Menón*, es decir, que el conocimiento tiene que ser algo directo, algo visto por el que conoce, no algo que se presenta a él. Mediante su elección de la analogía, Sócrates lanza también otro ataque a sus *bêtes-noires,* los oradores forenses, en sustancia una repetición de lo que vemos en el *Gorgias.* En el corto tiempo que ellos tienen a su disposición no pueden *instruir* a los jurados sobre los hechos de un caso, sino sólo *persuadirles* a ciertas *dóxai* sobre el mismo [167]. Aquello de lo que les persuaden puede ser la verdad, pero sólo un testigo visual podría *saber* que ello fue así. En el *Menón* (97a-b), la comparación es entre un hombre que conoce el camino hacia un lugar porque él ha estado allí antes y otro que acierta con él. Ambos llegarán allí, pero uno mediante el conocimiento, el otro mediante una *dóxa* verdadera, y la diferencia es de importancia práctica, porque la creencia puede variarse, pero el conocimiento nunca.

He llamado analogías a los ejemplos del caminante y del testigo [168], pero algunos los consideran *ejemplos* reales de conocimiento opuesto a la *dóxa,*

---

[165] Gulley *(PTK,* pág. 87) prefiere «creencia», McDowell *(Tht.,* pág. 193) «juicio». Ambos tienen sus razones. Sobre conservar la *dóxa, vid.* vol. IV, pág. 257.

[166] *Vid.* vol. IV, pág. 251 y sig., 256-59, 469-74.

[167] La distinción entre instrucción y persuasión, proporcionadora de creencia la segunda, de conocimiento la primera, se hizo en *Gorg.* 454c y sigs.; la observación sobre la brevedad del tiempo, en 455a.

[168] Respecto de la primera, cf. vol. IV, pág. 235, n. 62.

indicando una renuncia por parte de Platón a su convicción de que el objeto del conocimiento no puede ser objeto o acontecimiento alguno del mundo sensible. Así, Stenzel escribió *(PMD,* pág.71): «La razón por la que... ellos (los jurados) sólo pueden tener una opinión verdadera no es porque ellos no posean el conocimiento de la Justicia en sí (que, en una época anterior, habría sido la razón que se hubiera dado), sino porque ellos no fueron testigos visuales del delito. De manera que, incluso en la ética, se percibe con claridad el mismo cambio radical en la concepción platónica del conocimiento». Así, también, Hicken *(Phron.,* 1958, pág. 140) aduce el testigo visual como prueba de que Platón ha cambiado tanto su posición desde la *República* hasta el punto de «introducir el mundo perceptible en el campo del conocimiento». Para Robinson *(Essays,* pág. 41), este rechazo aparente de la concepción de la *República* o es un desliz o una implicación que le ha pasado desapercibida a Platón. Para A. Rorty *(Phron.,* 1972, pág. 228), el ejemplo del testigo visual pretende indicar que los objetos del conocimiento y la *dóxa* son los mismos [169]. Esta última sugerencia no es completamente cierta. El conocimiento del testigo es del delito mismo, la *dóxa* del miembro del jurado es la de la *mímēsis* de ese delito con palabras por parte del testigo, una buena analogía de la diferencia entre el conocimiento de una Forma y de su *mímēsis* en un objeto u acción sensibles.

Existe un modo de permitir que Platón hablase del conocimiento *(epistḗmē)* del mundo sensible sin que ello implique ningún cambio de opinión por su parte, suponer que él usaba a veces la palabra de un modo más general, o en dos sentidos. Así, Runciman *(PLE,* pág. 38): «El conocimiento del testigo visual no es, por supuesto, un ejemplo de ese conocimiento de los fenómenos, como sucede en el *Parménides, Fedro* y *Filebo.* Pero es un ejemplo perfectamente adecuado del conocimiento que puede conseguirse.... dentro de las fronteras ontológicas del mundo empírico». Y Rist *(Phoenix,* 1967, pág. 284) cita el camino hacia Larisa y el delito ante un testigo como ejemplos legítimos, a los ojos de Platón, de *epistḗmē.* La prueba más concluyente de esto la tenemos en *Filebo* 61d-e:

> Nosotros nos mostrábamos de acuerdo en que un placer es verdaderamente más placer que otro y un arte más exacto que otro. Y en que el conocimiento se diferenciaba del conocimiento, uno dirigido a las cosas que se originan y desaparecen, el otro a las cosas a las que no les acontece ni lo uno ni lo otro, sino que existen siempre, constantes e inmutables. Examinándolos desde el punto de vista de la verdad, concluíamos que el segundo era más verdadero que el primero.

---

[169] De un modo semejante, Stoelzel, II, pág. 11, n. 2: la *dóxa* verdadera se distingue del conocimiento «nicht so sehr durch den Inhalt als vielmehr durch die Art der Entstehung» («no tanto por el contenido, sino más bien por el modo de la génesis»).

Platón, pues, en los últimos diálogos, habló de un modo ocasional de dos clases de *epistḗmē,* que equivalían a lo que él llamó también *epistḗmē* y *dóxa:* uno dirigido a la realidad inmutable, el otro a los fenómenos inestables, y uno «más verdadero» que el otro. No estamos ante «un cambio completo de opinión» o abandono de las Formas. De un modo semejante, el tono del *Teeteto* en su totalidad, el modo en que se rechazan las pretensiones de la sensación y el final aporético apuntan hacia la necesidad permanente de las Formas si se quiere conseguir el conocimiento «verdadero». No existe una diferencia esencial si llamamos al estado de la mente del testigo presencial y del viajero experimentado análogo al conocimiento o conocimiento de un grado inferior[170], pero yo pienso que Bluck *(Mind,* 1963, pág. 260) ha reflejado perfectamente el sentido de Platón:

> El conocimiento respecto de la creencia verdadera se encuentra en la misma situación que el estado de la mente de un testigo presencial respecto del estado de la mente de un jurado que es vencido por la persuasión. Inevitablemente se nos viene al recuerdo el ejemplo del camino hacia Larisa que aparece en el *Menón...* Ambas comparaciones indican que una especie de consciencia personal es la marca del conocimiento[171], y, en cuanto aplicado al conocimiento *a priori,* la ejemplificación del *Menón* quería significar con seguridad que el conocimiento implicaba γνῶσις [cognición] de τὰ ἐκεῖ [las cosas que están más allá]. Es natural suponer que la comparación del *Teeteto,* aplicada a cosas tales como la existencia y la semejanza, debe significar lo mismo. Además, el *Timeo* nos dice que, si el conocimiento y la creencia verdadera son diferentes, tienen que existir las Formas, mientras que, si ellos no son diferentes, los objetos sensibles tienen que constituir la realidad (51d). Aunque el *Timeo* fuese anterior al *Teeteto,* parecería natural, ante la ausencia de testimonios claros en sentido contrario, considerar que la distinción presente implica que el conocimiento es conocimiento de las Formas.

Cuando en *Tim.* 51d3 y sigs. (escribió Ross, *PTI,* págs. 124 y sig.) Platón dice que la existencia de las Formas depende de la diferencia entre el conocimiento y el juicio verdadero, él se está apoyando en el argumento que aparece aquí en el *Teeteto,* «en el que él afirma que está estableciendo precisamente esta diferencia». Esta interpretación proporciona una compresión de Platón mejor que la de Stenzel.

[170] Es muy importante distinguir con Platón la confusión o el cambio de la mente de su simple aversión del lenguaje técnico o pedante. Exactamente igual que él usa en ocasiones ἐπιστήμη, en los diálogos tardíos, referido a lo que él llama δόξα en otros lugares, así también, él usa ὄντα referido a lo que, en un contexto filosófico, él hubiera llamado γιγνόμενα, por ejemplo, en 188e7 y sigs. (respecto de esto, *vid.* la pág. 247, *infra).*

[171] Sobre el lenguaje de la visión directa aplicado a la aprehensión de las Formas, cf. el vol. IV, págs. 246 y sig., 377 y sig., 485 y sig. El alma *ha* sido un testigo visual de ellas.

¿PERO EL JUICIO FALSO ES POSIBLE? (187d-200d)[172]

La noción de juicio verdadero implica una contraposición con el falso, y antes de rechazar que éste pueda existir, Sócrates inicia una digresión larga, complicada e infructuosa[173] sobre la naturaleza y la posibilidad del juicio falso, para llegar únicamente a la conclusión de que fue erróneo[174] someterlo a consideración antes de establecer qué es el conocimiento en sí. Con anterioridad, Platón se había mostrado contento, como cualquier otro, por aceptar la existencia de las creencias falsas como una diferencia obvia entre el conocimiento y la *dóxa*. (Cf. *Gorg*. 454d). Ahora, ante el desplazamiento de su interés hacia los problemas lógicos y epistemológicos, él siente que no pueden rechazarse tan a la ligera las paradojas de hombres como Protágoras, Antístenes y Crátilo[175]. La solución sólo se alcanza en el *Sofista* (págs. 168-70, *infra)*.

I) *El juicio falso como confusión de una cosa por otra* (187e-88c). Aquí Sócrates adopta de una forma deliberada el punto de partida sofístico, ignorando «por el momento» que aprender y olvidar son estados intermedios entre el conocimiento y la ignorancia[176] y la cuestión en sí trata el conocimiento como limitado a la consciencia de una persona o cosa. Partiendo de estas premisas, se rechaza rápidamente el juicio falso por la razón de que no se puede confundir una persona por otra si se conoce a ambas, o a ninguna, o a una pero no a la otra.

---

[172] W. Detel ha dedicado una monografía al tema del juicio falso, o la afirmación falsa, en *Teet*. y *Sof*., que comienza con una visión panorámica útil de múltiples interpretaciones recientes y tiene una bibliografía completa *(Platons Beschreibung des falschen Satzes im Theätet und Sophistes, Hypomnemata*, 36, Göttingen, 1972). Su tesis propia es que, frente a la opinión usual, Platón no se vio a sí mismo enfrentado simplemente con las mismas dificultades que los sofistas y otros que negaban la posibilidad del juicio falso, sino más bien con las dificultades que se derivaban exclusivamente de su propia teoría de las Formas y del modo en que, como consecuencia de esa teoría, él mismo usaba el verbo «ser». Detel postula una distinción tajante en la mente de Platón entre las tres primeras exposiciones del juicio falso y las dos últimas (los símiles de la tablilla de cera y la pajarera). Las dos últimas echan por tierra con éxito a las otras, que *son* las de los sofistas y otros predecesores, pero se demuestran insatisfactorias por razones diferentes. Sus problemas, derivados de la teoría de las Formas, se solucionan en el *Sofista*.

[173] De hecho no una digresión desde el punto de vista de la cuestión fundamental de la naturaleza del conocimiento (McDowell, *o. c.*, pág. 194).

[174] (200d) ¿Un error de juicio? Pero se ignora (con bastante razón) esta dificultad secundaria o virtual *petitio principii*.

[175] En relación con ellos, *vid*. vol. III, págs. 183 y sig., 207, 211 y sig.

[176] (188a). La táctica en la que se apoyaban en *Eutidemo* los hermanos combatientes. Aprender y olvidar se restauran a su lugar al introducir el símil de la mente como una tablilla de cera (191c).

II) *El juicio falso como «pensar lo que no es»* (188c-89b). Esta sugerencia nos lleva de nuevo, tras de los sofistas, a sus precedentes eleáticos [177]. Ella fracasa porque es imposible pensar lo que no es, como había dicho Parménides *(fr.* 2, 7-8; 8, 8-9). Platón, sin embargo, va más allá de Parménides cuando él añade a «pensar lo que no es» las palabras «ya sobre cualquiera de las cosas que existen o absolutamente» (lit. «por sí mismo»). Parménides no pudo hablar del no ser en relación con «cualquiera de las cosas que existen» (τῶν ὄντων του) porque sólo existía un único Ser, «uno, continuo ... por sí mismo» *(fr.* 6, 8, 29). No obstante, esto no es necesariamente (como indicó Bondeson) [178] una anticipación de la distinción formulada en el *Sofista* entre los dos sentidos de «lo que no es», el existencial y el meramente diferenciador —«no existe» y «no es *x» (sc.* lo que se había pensado erróneamente que era)—. La distinción presente se da más probablemente entre pensar «no es», dentro del esquema parmenídeo de un Ser único (ese «camino completamente imposible de descubrir», *fr.* 2, 5 y sig.) y pensar respecto de una de las muchas cosas que suele aceptarse que existen que «no es» en el mismo sentido (es decir, no existe) [179]. En cualquier caso, al rechazar de un modo explícito la tesis eleática para responder a la cuestión (183d10 y sigs.), Platón ha dejado claro que hay que esperar al *Sofista* para tratar de este medio indispensable para una comprensión de «lo que no es», donde se someterá a examen al «padre Parménides» y se llegará a la conclusión obligada de que «lo que no es en algún sentido es» (241d).

El argumento que se expone aquí se apoya en una comparación simple entre la percepción sensorial y el juicio: si uno ve, oye o siente algo, tiene que *existir* algo que uno ve, siente u oye. De un modo semejante, si uno juzga algo, tiene que existir algo que uno juzga. No se puede, por tanto, juzgar «lo que no es», porque el juicio de uno no tendría entonces objeto alguno, uno no juzgaría nada y, así, no estaría haciendo un juicio en absoluto [180]. Esta no puede ser, por consiguiente, la explicación del juicio falso.

La persistencia del problema que discute aquí Platón cobra de nuevo vigencia en el artículo de R. M. Gale sobre las proposiciones y los juicios en la *Encyclopaedia of Philosophy,* VI, págs. 494-505, que trata ampliamente de las teorías sobre si aquello en lo que una persona piensa tiene que tener alguna realidad independiente y cuál es el objeto de un juicio falso. Así, Moore

[177] Ellos la usaron también, por supuesto *(Eutid.* 283a y sigs.), pero Sócrates no extrae la conclusión de los sofistas (189b4).

[178] *Phron.,* 1969, págs. 117 y sig. El artículo de Bondeson es muy interesante y sugestivo, aunque a uno le hubiera gustado saber cómo interpretó el artículo de Bluck «Knowledge by Acquaintance in *P.'s Tht.*», en *Mind,* 1963.

[179] Cf. la traducción de Stoelzel (pág. 86): «sei es als das Sein eines Gegenstandes oder als das Sein an sich» [«ya sea como el ser de un objeto o como el ser en sí»].

[180] Cf. el argumento similar sobre el lenguaje en *Sof.* 237d-e.

escribió *(vid. ib.*, pág. 496): «Para que pueda mantenerse una relación entre dos cosas, ambas cosas tienen que existir ciertamente, y ¿cómo puede ser ello posible para cualquiera que crea en una cosa que sencillamente no tiene ser?... Confieso que no veo ninguna solución clara de la dificultad». Según Gale, la falsa comparación que aparece en el *Teeteto* (él cita 189a3-b2) ha obsesionado a la mayoría de las teorías modernas de los juicios y las proposiciones, con excepción de la behaviorista. Él distingue dos clases de verbos: los *proposicionales* (tales como «juzgo», «pienso», «creo») y los que él llama *cognitivos* (tales como «conocer» y los verbos de sensación, «veo», «oigo», «siento», «gusto», «huelo»)[181]. Los actos cognitivos necesitan objetos, pero los actos proposicionales no los necesitan. Si uno ve un gato sobre una estera, o sabe que está allí, tiene que existir un gato, pero si uno sólo piensa que está, puede que no haya ninguno, lo que significa, desde este punto de vista, que un acto proposicional puede carecer de objeto.

III) *El juicio falso como «juicio diferente»*[182] (189b-90e). Quizá los juicios falsos se originan «cuando alguien cambia en su mente una cosa real por otra y dice que ella es esa otra. De este modo él siempre pensará que *es*, pero una cosa en lugar de otra, y, puesto que no da en el blanco, puede decirse con razón que juzga de un modo falso». Podría pensarse que este tipo de juicio falso es tan semejante a I) que podría descartarse recurriendo al mismo argumento[183], pero Teeteto, por el contrario, lo acoge con entusiasmo y ofrece un tipo de ejemplo completamente diferente, recurriendo a cualidades: cuando alguien «juzga» «feo» en lugar de «bello», su juicio entonces es «verdaderamente falso»[184]. Eludiendo con gracia el oxímoro, Sócrates no interpreta esto en el sentido evidente de considerar que una persona o acción bella (adecuada) es fea (vergonzosa). Por el contrario, después de haber establecido que el juicio es la fase final de un diálogo de la mente consigo misma (pág. 116, *supra)*, pregunta si alguien, sano o enfermo, se ha dicho alguna vez a sí mismo que la belleza es fealdad, que los números pares

---

[181] Él no quiere decir que los objetos de los verbos cognitivos no puedan ser de forma proposicional.

[182] Platón acuñó al parecer la palabra ἀλλοδοξία con el sentido de «juicio erróneo» sobre la analogía de ἀλλογνοεῖν, usada por Hdt. (I, 85) referido al error en el reconocimiento de una persona, teniendo quizá también en su mente el homérico ἀλλοφρονέω, su significado secundario —quedar fuera de combate sin sentido— atraería a su sentido del humor.

[183] Ackrill ha intentado mostrar que los dos argumentos no son idénticos *(Monist*, 1966, págs. 388 y sigs.). Su segundo punto de diferencia se opone, por lo menos, a Cornford y R. Robinson. *Vid.* los *Essays* del segundo, págs. 64 y sig.

[184] Tanto Sócrates como Teeteto dan por sentado el carácter objetivo de los valores estéticos y morales, considerándolos como cosas respecto de las cuales uno puede equivocarse sencillamente, igual que sucede con lo par y lo impar, el dos y el uno. Yo considero que éste es el sentido lógico y normal, independiente de la teoría de las Formas, de la expresión «existe una cosa semejante a la justicia». Cf. vol. IV, págs. 118 y sig., 218 y sig.

son impares, que el buey tiene que ser un caballo o el dos uno. «Nunca», replica el perplejo Teeteto.

Con seguridad que estamos ante un ejercicio práctico muy sutil, que saca partido de las ambigüedades que no pueden reproducirse con facilidad en inglés. «Lo bello» (τὸ καλόν), como sabemos bien, puede significar o lo que es bello o la cualidad de la belleza (ya en el sentido comúnmente aceptado, o como una Forma platónica). Es claro que Teeteto pensaba en el primero de los sentidos, pero puede suponerse que Sócrates tiene la intención de que sus ejemplos representen, principalmente al menos, conceptos o universales, en parte porque él habla «del buey» también con artículo determinado (como cuando dice «el buey es un animal paciente»), pero, sobre todo, porque es evidente que un hombre podría confundir un buey por un caballo en la obscuridad o un estudiante sumar erróneamente 29 + 38 = 66 y confundir un número par por un impar. De acuerdo con la interpretación de Sócrates que acabamos de dar, para hacer un juicio falso tal y como ha sido definido ahora, uno tiene que considerar de una forma consciente la absurda afirmación «un número par es impar» o la paridad es imparidad. El *Teeteto,* aunque apenas si puede ponerse en duda su cronología tardía, recuerda los diálogos de juventud por el hecho de ser deliberadamente aporético y, en consecuencia, socrático, en el sentido de que Sócrates habla como un personaje y usa sus propios argumentos burlones para impedir que se llegue a una conclusión positiva que, sin embargo, el lector puede adivinar [185]. Su objeto, como el joven Cármides, no es enseñar, sino provocar y poner a prueba las ideas propias de su interlocutor, recurriendo a su arte del alumbramiento mental. El beneficio no está en hallar la respuesta correcta, sino en purificar la mente del error y de la presunción falsa de conocimiento (210c). Para conseguir este fin, él no está desvirtuando el sentido de las palabras de un joven, como en su deformación vergonzosa de la expresión «hacer lo de uno» que aparece en el *Cármides* (161b; vid. vol. IV, pág. 261). Él no elude la cuestón real al final. Después de haber disfrutado con su pequeña mixtificación, él continúa con el problema del «juicio diferente» de un modo más serio en los símiles de la tablilla de cera y de la pajarera, en donde se toman en consideración la identidad errónea y los errores aritméticos y se abandona la exclusión sofística de la memoria y el olvido. En esta última fase Platón permite que Teeteto diferencie de un modo cuidadoso los dos casos que se confunden aquí: «al ver o tocar 11 objetos», dice él, «un hombre podría creer que son 12, pero él nunca hará ese juicio sobre el 11 o el 12 que él tiene en su mente» (195e).

IV) *El juicio falso como la inadecuación de una percepción a un recuerdo: la mente como una tablilla de cera* (191a-96c). Se puede ver ciertamente

[185] El caso más llamativo es la búsqueda del valor en *Laques* (vol. IV, págs. 133 y sig.).

a un extraño a distancia y confundirlo con Sócrates a quien se conoce. Esto era imposible bajo la limitación sofística de que se tiene que saber o no saber y no se puede saber y no saber la misma cosa. Esta dificultad se elimina ahora, después de haber servido a la finalidad de poner en evidencia el carácter inadecuado de la epistemología eleático-sofística y vuelve a rehabilitarse a la memoria y al olvido. Imagínate a la mente como un bloque de cera, sobre el que grabamos lo que percibimos o concebimos [186], como los emblemas sobre los sellos. Mientras estas impresiones de la memoria no se gastan, nosotros conocemos lo que hemos percibido o concebido. Sócrates presenta una lista exhaustiva de casos en que, según esa suposición es imposible el juicio falso [187]. El resultado es que tienen que estar implicados no sólo una percepción presente, sino también una impresión en la memoria o concepto, puesto que el juicio falso consiste en emparejar la percepción con una impresión errónea. Al ver a distancia a dos hombres de altura y figura semejantes, a los cuales uno conoce, uno puede, al acoplar las percepciones a las improntas de la memoria, trasponerlos, como cuando uno se pone los zapatos sobre el pie que no es, o, si uno ve a un extraño, puede emparejar erróneamente su visión con la impronta de un conocido. Sócrates concluye atribuyendo de un modo caprichoso la disparidad de los dones intelectuales a variaciones de cualidad en la cera. Las mentes demasiado blandas aprenden con facilidad, pero olvidan con rapidez, y la cera dura, al admitir improntas superficiales, origina también una memoria pobre. Las improntas desdibujadas pueden originarse de la blandura, de la adulteración o de la superposición en una «mente pequeña». Las mentes mejores poseen unas tablillas grandes y profundas de cera suave y bien amasada, que admiten improntas claras, duraderas y perfectamente separadas. Las mentes semejantes aprenden con rapidez, retienen bien y hacen juicios verdaderos, puesto que ellas asignan con rapidez los datos de la percepción a las improntas adecuadas de la memoria.

Después de haber obtenido Teeteto una aceptación entusiasta de su tesis cuidadosamente elaborada de que el juicio falso solamente se produce en el momento de la conjunción de las percepciones con los pensamientos [188], Sócrates continúa para rechazarla como inadecuada. Es cierto que podemos juz-

---

[186] Ἔννοιαι, ἐννοεῖν. «Es evidente que concebir tiene el sentido de una relación como percibir, pero con objetos que son abstractos; por ejemplo, quizá los números» (McDowell, pág. 215). Esto parece adecuarse al contexto, aunque en *Fedón* 73c, ἔννοια, en cuanto contrapuesto al objeto directo de la visión o la audición, es la imagen mental de una persona a la que se conjura ante la visión de una de sus posesiones.

[187] Una lista completa de los mismos la tenemos en Stoelzel (pág. 97) y en McDowell (pág. 215). Cornford nos ofrece un resumen claro en la pág. 122 de *PTK*.

[188] Διάνοια, como Sócrates llama, en 195d1-2 a lo que él continúa llamando improntas de la memoria (196a3). «En esta fase ... se obliga a la memoria a hacer la obra de la abstracción» (Campbell, comentario a 196a3; cf. McDowell, págs. 215 y sig.).

gar que un hombre es un caballo cuando no estamos percibiendo a ninguno de los dos, pero no podemos confundir dos conceptos que no dependen de la percepción, como sucede con los números. A la acertada observación que hace Teeteto de que uno podría confundir once objetos por doce, pero no el número que tiene «en su mente» por el otro, Sócrates replica que uno no puede considerar por error que siete más cinco es igual a once (si se consideran los números en sí, no siete y cinco objetos) y, dado que siete más cinco son doce, esto equivale a pensar que doce es once e implica «saber lo que uno no sabe» en el sentido prohibido. La substitución de siete más cinco por doce es inadecuada. Es más bien una pregunta viciada que algo sabido; tiene sentido al menos preguntar ¿cuánto es siete más cinco?, pero no ¿cuánto son doce? [189]. No obstante, es cierto que los errores aritméticos son posibles y de un tipo que no se tiene en consideración en el modelo de la tablilla de cera.

V) *Conocimiento potencial y real: la pajarera* (197b-200c). Para eludir esta dificultad, Platón bosqueja lo que Aristóteles nos ha enseñado a llamar la distinción entre potencial y el acto [190]. Un hombre puede poseer el conocimiento en el sentido de que, después de haberlo aprendido, él lo ha almacenado en su mente, pero no «lo tiene a su disposición». (Él conoce los nombres de sus amigos Taylor y Weaver, pero, unido a algo más en su mente, puede aludir a uno con el nombre del otro). Esto sugiere otra metáfora. La mente es una pajarera, llena de pájaros de todas clases [191]. El poseedor los *posee* todos, es decir, tiene un cierto *poder* sobre ellos: él puede entrar y coger uno cuando le plazca y entonces lo *tendrá* realmente. Los pájaros son las cosas que se conocen (lit. «los conocimientos»), abastecer la pajarera es aprender y coger un pájaro particular en la mano es recordar una cosa que se aprendió una vez y conocida, por tanto, en un sentido potencial. Así, uno puede saber (potencialmente) lo que uno no sabe (en acto) y aquí es donde se encuentra la posibilidad de un juicio falso: un hombre puede entrar en su pajarera con la intención de coger una paloma torcaz, pero poner sus manos en

---

[189] «¿Cuántos guisantes hacen cinco?» era una pregunta con la que la generación de mi abuelo gustaba de confundir a los niños pequeños.

[190] Aristóteles usa también el conocimiento como un ejemplo de la distinción, que puede ser triple, por ejemplo en *De an.* 417b21: En primer lugar, un hombre es potencialmente capaz de conocer simplemente por el hecho de ser un miembro de la raza humana, que es capaz de adquirir conocimiento. En segundo lugar, un hombre letrado posee un conocimiento de las letras, todavía en un sentido potencial, en el sentido de que él puede leer o escribir siempre que lo desee. Por último, su conocimiento se actualiza cuando él está ejerciendo activamente estas capacidades (cf. también *Fís.* 255b2, *De an.* 412a10, *Teet.* 198e). Estas distinciones corresponden, en términos de la metáfora platónica, a tener una pajarera vacía, abastecerla y mantener en la mano un pájaro particular.

[191] Nada seguro puede concluirse de la adición de que unos están volando en bandadas, otros en grupos pequeños y otros solos. *Vid.* McDowell, pág. 220 y sig., o Cornford, pág. 132, n. 2. No se vuelve a hacer ninguna alusión a ello.

otra variedad [192]. Uno que ha aprendido los números «conoce» tanto el once como el doce. Si, cuando se le pregunta cuánto es siete más cinco, él responde de buena fe «once», él ha buscado en su memoria el doce, pero ha cogido en su lugar el once.

La distinción entre «poseer» y «tener» conocimiento, entre haber aprendido las letras y estar ocupado en la actividad de leer, es un avance genuino y resuelve el dilema irreal entre conocer y no conocer la misma cosa. El modelo de la pajarera, con todo, con sus «conocimientos» o «piezas de conocimiento» revoloteando como pájaros, no es precisamente feliz y pronto es rechazado por su autor. ¿Tiene sentido decir, pregunta él, que, cuando es una pieza de *conocimiento* lo que uno ha cogido y está realmente examinando, uno podría fallar en reconocerla por lo que es? Llevado de la desesperación, Teeteto sugiere que entre los conocimientos pueden estar revoloteando «piezas de ignorancia» («que no admiten conocimiento») y que él las cogió por error. El juicio falso consistiría entonces en tomar erróneamente una cosa por otra, que es lo que precisamente ellos han estado intentando explicar, sin conseguirlo, desde el principio [193]. Apenas si merece la pena entrar en la cuestión de lo que pudieran ser las «piezas de ignorancia» («aprehensiones erróneas», según Ryle). La pajarera, tomada como un todo, proporciona, qué duda cabe, un cierto apoyo a la expresión aristotélica: «lo que se expresa de una forma metafórica es siempre obscuro» [194].

Se ha resaltado con frecuencia [195] que una dificultad para explicar la creencia o el juicio falsos reside en la asimilación platónica de la creencia y el conocimiento con la vista o el tacto. Esto es básico, por diferentes razones, no sólo para su epistemología, sino también para la aristotélica. Ambos pensaron que el conocimiento se adquiría en virtud de un proceso que se asemejaba por su carácter directo a la sensación, Platón porque lo hizo consistir en una súbita visión mental de una Forma que era el resultado del razonamiento del filósofo sobre los objetos de la experiencia (pág. 118, n. 171, *supra)* y Aristóteles porque, después de su abandono de las Formas trascendentes, hizo depender en

[192] Una φάττα («una paloma torcaz» *LSJ)* por un περιστερά («pichón o paloma común»). Una paloma en lugar de un pichón, dicen Cornford y McDowell, pero *vid.* el *Shorter O. D.*: un pichón es «una paloma, ya salvaje o domesticada». La elección de variedades tan estrechamente emparentadas hace que el error parezca fácil y natural.

[193] *Vid.* I) y II), *supra*. En 200b aparece una referencia detallada a 188b-c.

[194] *Top.* 139b34. A veces, como sucede al intentar describir la naturaleza del alma *(Fedro* 246a), o la relación entre las Formas eternas y sus ejemplos sensibles, ella puede ser el único recurso disponible, pero es menos apropiada como explicación del juicio falso. Dos indicaciones respecto del sentido de ἀνεπιστημοσύναι (la primera es de Cornford) son mencionadas por McDowell (pág. 225), y Ackrill *(Monist*, 1966, pág. 400) intenta hallar un sentido a la metáfora platónica mediante otra de tarjetas de colores y etiquetadas.

[195] Ejemplos recientes son Sprute, en *Phron.*, 1968, pág. 59, y Bondeson, *Phron.*, 1969, pág. 118. Cf. la frase οὐσίας καὶ ἀληθείας ἅψασθαι, en 186d.

última instancia el asimiento por parte del filósofo de una forma o esencia inmanente de la habilidad para llevar a cabo el primer salto inductivo (y racionalmente injustificable) desde las sensaciones individuales al universal más bajo. A esta capacidad intuitiva él la llamó *noûs,* la más elevada de las facultades humanas, mas, al mismo tiempo, la más cercana a la sensación, o incluso identificada con ella [196]. Yo menciono ahora todo esto, a pesar de la imposibilidad de discutirlo a fondo, para destacar que lo que se encuentra implicado en los argumentos que expone aquí Platón es mucho más que el mero error vulgar de confundir «el conocimiento potencial» con «el conocimiento en acto».

Dos observaciones aún antes de dejar el tema de la pajarera. Primera, ella presenta, como la tablilla de cera, una concepción del conocimiento empirista y *tabula rasa,* que no deja lugar a la *anámnēsis* de las Formas: empezamos con nuestras pajareras vacías (197e). Segunda, Sócrates describe la enseñanza como «transmisión» del conocimiento y el aprendizaje como recepción del mismo (198b). Las dos juntas bastan para mostrar que, por razones mayéuticas, Platón no se siente obligado a expresar sus opiniones reales.

Sócrates atribuye el fracaso de ellos en la explicación del juicio falso al error de intentar dar una explicación antes de plantear la cuestión de la naturaleza del conocimiento en sí [197]. Cuando vuelven luego a la cuestión fundamental, ellos rechazan su identidad con el juicio verdadero por la razón que ya hemos visto (pág. 116, *supra*). El rechazo era, en cualquier caso, una conclusión anticipada, porque la distinción entre conocimiento y juicio o creencia verdadera era vital para el pensamiento de Platón desde el *Menón* hasta las *Leyes* (632c), pasando por la *República* y el *Timeo.*

3) EL CONOCIMIENTO COMO JUICIO VERDADERO CON UN *LÓGOS* (201c-10b)

Teeteto ahora «recuerda haber oído» que el conocimiento es juicio o creencia verdaderos acompañados por un *lógos,* con el corolario de que sólo

[196] *Metaf.* 1036a5-8: «No existe definición de los objetos individuales, sino que ellos se reconocen por la sensación o la intuición y, cuando no los estamos percibiendo en acto, no es claro si existen o no. Pero siempre se habla de ellos y se los conoce por el *lógos* universal». Cf. *EN* 1143b4-5: los universales se forman de los objetos individuales. De éstos, uno tiene que poseer sensación «y esto es *noûs*». Aunque el objeto inmediato de la sensación es el objeto individual, la sensación nos pone en contacto directo con el universal: al ver a Calias obtenemos nuestro primer conocimiento de *hombre (An. Post.* 100a16-18). Intuir algo es *tocarlo* (θιγγάνων καὶ νοῶν, *Metaf.* 1072b21).

[197] 200c-d. Cf. 196d y sigs. respecto de la «desvergüenza» de intentar decir a qué se parece el conocimiento antes de saber que es él en sí. Este error metodológico nos retrotrae al *Menón* (71b, ὅ δὲ μὴ οἶδα τί ἐστιν, πῶς ἂν ὁποῖόν γέ τι εἰδείην; también *Prot.* 361c).

puede conocerse aquello de lo que un *lógos* es posible. Que la *dóxa* verdadera se convierte en conocimiento cuando uno puede «dar una explicación *(lógos)*» de ella es la propia opinión de Platón tal y como aparece expresada en *Banq.* 202a y *Menón* 98b sugiere que éste consistía en un «dar razón *(logismós)* de la causa», que se equiparaba al recuerdo del conocimiento anterior al nacimiento. Aquí se somete esta tesis a una comprobación minuciosa y se la halla carente de cualquiera de los tres sentidos que se da a *lógos*.

LA TEORÍA SOÑADA POR SÓCRATES (201d-206b)

Teeteto no recuerda más detalles, de manera que Sócrates se ve obligado a proporcionarlos mediante la narración de una teoría que, en una ocasión, «creyó oír» [198], según la cual el mundo («nosotros mismos y todo lo demás», 201e) se compone de complejos y sus elementos. Los complejos «tienen un *lógos*», es decir, la declaración de sus elementos constitutivos: los elementos no tienen ningún logos, sino que sólo se les puede nombrar. El lenguaje refleja la realidad y los *lógoi* son complejos de nombres que corresponden a los objetos complejos que ellos definen. De un elemento ni siquiera es adecuado decir «es» o «no es», porque añadir ser, no ser y cualquier otro predicado es hacerlo complejo. Los elementos no pueden ser susceptibles de explicación [199] o de conocimiento, sino que son perceptibles. Los complejos pueden ser objeto de conocimiento porque respecto de ellos no sólo se puede tener una creencia verdadera, sino también dar un *lógos*.

Es claro que la teoría no es platónica [200]. Posee una resonancia sofística [201] y se parece muchísimo a una teoría que Aristóteles asigna, con sus propios

---

[198] Es decir, en un sueño: él ofrecerá ὄναρ ἀντὶ ὀνείρατος. Por ello, lo que sigue suele recibir el nombre del «sueño de Sócrates» y su significado debe buscarse por comparación con otras referencias metafóricas a los sueños que aparecen en Platón. *(Vid.* Burnyeat, en *Phron.*, 1970, pág. 103, y A. Rorty, *Phron.*, 1972, págs. 229 y sig.). La frase me suena a proverbial, con un significado semejante a «mi narración es tan buena como la suya» (no lo mismo que τὸ ἐμὸν ἐμοὶ λέγεις ὄναρ en *Rep.* 563d).

Una comparación de la teoría con las proposiciones elementales de Wittgenstein (que discute la teoría del *Teeteto*, en *Phil. Inv.*, pág. 21, parágrafos 46 y sigs.) puede verse en McDowell, págs. 233 y sig.

[199] Ἄλογον se presta a un juego de palabras, ya que, en su uso normal, significaba «irracional» o «ininteligible», pero, etimológicamente, es simplemente «sin *lógos*».

[200] *Pace* Hichen y Burnyeat, quienes han argumentado cuidadosamente en contra de la autoría antisténica, en *Phron.*, 1958 y 1970. McDowell piensa también que puede haberla creado Platón, págs. 234, 237.

[201] Cf. el sumario de las concepciones del siglo V en vol. III, págs. 217 y sig. Las págs. 208-16 proporcionan algunos antecedentes de la discusión actual. La prohibición de unir cualquier predicado, pronombre o epíteto (202a) a algo que se percibe es típica de la sofística.

términos, a Antístenes y sus seguidores. En *Metaf.* 1043b28, él dice que, según ellos, no puede definirse lo que es una cosa, sino sólo decir a qué se parece: «existe una clase de substancia respecto de la cual es posible la definición (ὅρος) o el *lógos,* es decir, lo compuesto, bien sea sensible o inteligible, pero esto no es verdad respecto de sus elementos primarios, porque un *lógos* definidor predica una cosa de otra». Su comentarista griego ejemplifica la dificultad que ellos sentían. «Hombre» es un nombre. Nosotros podemos decir que es un animal racional y mortal, pero esto vuelve a ser exclusivamente una serie de nombres. Aunque «animal» puede dividirse en una posterior pluralidad de nombres, nosotros llegaremos finalmente a una entidad simple y elemental que no puede dividirse de esta forma. Ésta será indefinible y no podemos pretender haber definido algo, o explicado su esencia, si nos limitamos a describirlo como compuesto de elementos que son en sí mismos indefinibles [202].

Teeteto reconoce que éste era el argumento que tenía en su mente y ellos proceden a someterlo a examen. La creencia verdadera y un *lógos* son, por lo menos, condiciones necesarias del conocimiento, pero «una cosa» tan usual molesta a Sócrates. El pensador anónimo usaba el ejemplo de las letras y las sílabas: el *lógos* de la sílaba «so», que dice lo que ella es (203a8), es «s más o», pero no se puede ofrecer un *lógos* similar de s u o, nombrando sus elementos [203]. Son meros sonidos, que sólo pueden oírse o nombrarse [204]. Pero,

[202] *Vid.* Antístenes, *fr.* 44b [Caizzi]. Hicken *(l. c.,* pág. 138) resalta la incoherencia entre decir que *toda* definición es imposible y negarla sólo a los elementos simples. Pero puesto que el mismo Aristóteles, con su ὅρον καί, parece que atribuye ambos puntos a Antístenes, a no ser que se considere que la oración consecutiva con ὥστε, de 1043b28 y sigs., ya no se está refiriendo a él (lo cual hace Caizzi, pero confieso que lo encuentro anormal), yo prefiero ver en esta adición una forma de expresión incomprensiblemente descuidada, deficiencia muy frecuente en Aristóteles. La exposición del comentarista (que ella no menciona) es que es seguro que Antístenes negó *toda* definición.

[203] La palabra que se aplica a las letras y a los elementos es la misma, στοιχεῖα. (Se dice que Platón fue el primero que la usó en el segundo sentido, Eudemo, *ap.* Simpl., *Phys.*, p. 7, 13 [Diels].) En sentido más estricto, στοιχεῖα son los sonidos elementales de los que las letras como sigma son los símbolos. Así, Arist., *Metaf.* 1000a1-4 y, en la *Poética,* 1456b22, él define las letras (si el cap. 20 es genuino, *vid.* Bywater, *ad loc.)* como «sonidos atómicos» (φωναὶ ἀδιαίρετοί). Evidentemente, esto es lo que los elementos son aquí, aunque ni Platón ni Aristóteles mantienen siempre la distinción.

[204] Burnyeat *(Phron.,* 1970, pág. 119) dice que no es lo mismo ser imposible de analizar que imposible de describir y, en efecto, Teeteto describe *s* como «una especie de ruido sibilante» (203b), que un crítico pertinaz podría incluso considerar una definición analítica por el género y la especie. McDowell, pág. 241, afirma que un ejemplo particular usado para explicar la teoría no es necesariamente un ejemplo de los elementos últimos y abstractos tal y como son concebidos por la teoría misma. Su autor, sin embargo, usaba las letras como paradigmas (es decir, «*ejemplos* del tipo de elementos y complejos de los que trata la teoría», *idem,* pág. 240), y como Teeteto dice referido a las letras (es decir, a los στοιχεῖα, 203b2) «¿cómo puede uno declarar los elementos de un elemento?». Hay que admitir que las letras (o, más bien, los sonidos elementales de las que ellas son los símbolos) son tratadas aquí como elementos primarios

pregunta Sócrates (del mismo modo que lo hacía su en otro tiempo discípulo Antístenes), ¿cómo puede ser definible y cognoscible un complejo de elementos indefinibles e incognoscibles? No puede serlo si el complejo es simplemente la suma de sus elementos, ni tampoco si la colocación de dichos elementos ha originado una forma nueva y unitaria[205], porque ésa, a su vez, será un simple indefinible. En *Hipias Mayor* (301b-c) Platón refutó la idea de que un grupo y sus miembros separados tienen que tener las mismas propiedades, recurriendo al ejemplo de las propiedades numéricas: ni *a* ni *b* por separado son dos, sino que juntas son dos. Del mismo modo, él sabe que, si ni *s* ni *o* pueden conocerse, no existe la necesidad lógica de que no puedan conocerse los dos en combinación. Aquí él hila más fino al tratar de ese argumento. Existiría una necesidad semejante si el complejo no fuera más que la suma de sus constituyentes (205b). La conclusión puede rechazarse sólo si se asume que los elementos se han fundido en una «forma» o «todo» nuevo y único y el carácter singular de esa forma vuelve a plantear, en este contexto, la nueva dificultad de que esa nueva forma será también incognoscible (205e).

La endeblez de la teoría se hace patente también de una forma empírica mediante la experiencia del hecho de aprender. Los elementos —letras, notas musicales, etc.— son la base de nuestro conocimiento de sus complejos. En general, «se conoce con mayor claridad los elementos que sus compuestos y los elementos son más eficaces que los compuestos en vistas a un dominio completo de cada tema», de modo que es absurdo decir que un compuesto puede conocerse y un elemento no (206b).

La «teoría del sueño» entremezcla lo que podrían parecer dos cuestiones distintas, aunque relacionadas, la cuestión lógica de cómo podemos tener un conocimiento científico de los miembros individuales de una especie definible y la cuestión de la relación, desde el punto de vista de la cognoscibilidad,

---

(201c1), que sólo pueden percibirse y nombrarse (202b). Incidentalmente, la teoría objeto de discusión excluye lo que el mismo Sócrates dio como una definición modelo en 147c.

[205] Μία τις ἰδέα 203c, ἕν εἶδος 203e4, μονοειδές τε καὶ ἀμέριστον 205b. El lenguaje es el que usa referido a las Formas platónicas en el *Fedón* (μονοειδές 78d, 80b, 83e), pero Platón está hablando aquí de los elementos en el mundo fenoménico, lo que el *Fedón* (79a) llama «cosas que uno puede tocar y ver». La simplicidad de una forma invisible e incorpórea ha sido hasta ahora la garantía de que no sólo es inmutable, sino también cognoscible. Cf. la pág. 133, n. 215, *infra*. Stenzel (*PMD*, pág. 730 pensó, sin embargo, que las palabras ἰδέα y εἶδος que aparecen aquí eran las Formas platónicas. Cf. las dudas expresadas por Wedberg, *PPM*, pág. 143, n. 8.

El argumento de 204a-205a implica persuadir a *Teeteto* contra su voluntad —y de un modo engañoso— de que una reunión de las partes es lo mismo que un todo, como si, como dice McDowell, pág. 145, tener todas las partes de un coche fuera lo mismo que tener un coche. Su posición, por lo menos, establece una diferencia (Arist., *Metaf.* 1024a1). «So» no es la misma sílaba que «os».

entre personas o cosas individuales y ciertos elementos supuestos [206] de los que se componen. Simples o elementos no son lo mismo que individuales (Sócrates y el perro Tray son altamente complejos) y es difícil saber con exactitud lo que son. Podría suponerse que son, como en Antístenes, los constituyentes lógicos de una definición, como «racional» y «animal» en la definición de la especie hombre. Platón los llama incluso perceptibles para los sentidos *(aisthētá)* [207], que puede traernos al recuerdo la concepción aristotélica (aunque sea diferente de ella), a la que se ha aludido en la pág. 126, n. 196, *supra*, de que sólo pueden definirse los universales y conocerse así en sentido científico, pero los objetos individuales se reconocen mediante la sensación, sobre la que se basa en última instancia todo conocimiento científico. Él distinguió entre «más cognoscible en su naturaleza» (o «lógicamente anterior», *Metaf.* 1018b32) y «más cognoscible para nosotros». «Mediante anterior y más cognoscible en relación con nosotros, yo me refiero a aquellas cosas que están más cercanas a la percepción sensorial, mediante anterior y más cognoscible en un sentido absoluto a aquellas que están más lejos de la sensación. Ahora bien, las cosas que están más lejos de la sensción son sobre todo los universales y las más cercanas son los individuales». *(An. Post.* 71b33-72a5). La teoría refutada aquí por Platón trata enteramente del mundo sensible (los sonidos emitidos y las notas musicales son ejemplos, pero no son cosas análogas) y debemos suponer que ella enseñaba que, del mismo modo que una sinfonía se compone de unidades individuales audibles, así también «nosotros y todo lo demás» está compuesto de elementos físicos irreducibles que pueden percibirse, pero no conocerse [208]. Si esto no parece satisfactorio, yo sólo puedo repetir mi convicción de que no se trata de una invención de Platón, sino de un intento incipiente en el ámbito de la epistemología llevado a cabo por algún sofista o sofistas a finales del siglo V o principios del IV. Sea quien sea el que la inventara, se trata de una teoría empírica, como todas las que se han examinado hasta ahora.

---

[206] En un comentario a este pasaje *(vid.* la pág. 127, n. 198, *supra)* Wittgenstein ha llamado la atención sobre la dificultad (que Platón, por supuesto, no sospechó) de precisar un uso único de los términos «simple» y «compuesto».

[207] A pesar de esto, no todo el mundo está convencido de que esto es lo que son. *Vid.* Bondeson, *Apeiron*, 1969, 2, pág. 7, y A. Rorty, *Phron.*, 1972, pág. 235. Pero, en contraposición, Hicken, *Phron.*, 1958, pág. 130.

[208] Puesto que gran parte de la obra de Aristóteles es un desarrollo o clarificación de la de sus predecesores, se podría comparar su distinción entre ἀνομοιομερῆ (órganos como los ojos, los oídos, el corazón, los pulmones) y los ὁμοιομερῆ de los que ellos se componen (carne, sangre, hueso, etc.). A los segundos él los llama realmente ἀσύνθετα *(HA* 486a5, cf. *Teet.* 205c7), aunque, en sentido absoluto, ellos no lo son.

TRES SENTIDOS POSIBLES DE *LÓGOS* (206c-210b)

¿Qué es, pues, lo que debe significar *lógos* si su adición a la creencia verdadera produce el conocimiento perfecto? En primer lugar, *lógos* es el substantivo de *légein* (decir), que incluye toda expresión del pensamiento por medio de palabras. Pero esto está, en cierta medida, al alcance de todos con excepción del mudo, de modo que cualquiera que poseyera una opinión verdadera tendría también el conocimiento. Esto no puede ser lo que quiere decir la afirmación. En segundo lugar, dar una explicación de algo puede significar enumerar todas sus partes o elementos [209]. Hesíodo dijo que un carro tenía 100 piezas. La mayoría de los profanos se darían por satisfechos si pudiesen citar cinco. Conociendo, por así decir, las sílabas pero no las letras, ellos poseen una opinión verdadera de lo que es un carro, pero no la explicación completa (es decir, la enumeración) que convertiría su opinión en un conocimiento técnico. Si alguien pronuncia «Teeteto» *(Theaítētos)* correctamente, se podría suponer que sabe que la sílaba «te» se deletrea *zeta épsilon*. Pero si se le pide a la misma persona que deletree «Teodoro» *(Theódōros)*, puede empezar *«tau épsilon»*, revelando de este modo que, al deletrear «Teeteto», su opinión correcta sobre la primera sílaba no era conocimiento, aunque él oyó correctamente los elementos (las letras). Es evidente que una opinión correcta, acompañada de un *lógos* en este sentido, no puede ser considerada conocimiento. Ellos deben intentar buscar un tercer sentido.

El requisito del conocimiento que no se ha cumplido aquí, aunque se ha supuesto en lugar de afirmarlo, es que debe ser permanente e infalible, capaz de garantizar la respuesta correcta en todos los casos. Una opinión verdadera puede inducirle a uno a caer en error, como decía Menón (98a), a no ser que se halle confirmada por el «lazo» o «nudo» que proporciona encontrar *por qué* la respuesta tiene que ser lo que es. Ella debe ser una opinión verdadera *justificada*. Este sentido de *lógos,* aunque común al de la frase «dar un *lógos»*, con el significado de explicación o razón, no ha sido sometido a consideración.

El último de los tres sentidos de *lógos* que Sócrates admite es la expresión de una marca o señal en virtud de la cual el objeto sometido a investigación difiere de todo lo demás, como sucede cuando pensamos en el sol como el más brillante de los cuerpos celestes que giran en torno a la tierra. Pero,

[209] La idea de que los complejos pueden conocerse y explicarse, pero sus elementos no, ha quedado demostrada, después de todo, como insostenible (205e6-7). Friendländer (III, pág. 152) identifica la falta cometida en esta segunda sugerencia con el error lógico cometido por el mismo Teet. (146c-e), al igual que por Menón y otros en los diálogos anteriores, de enumerar ejemplos de un universal en lugar de mostrar una comprensión del «uno en muchos», «lo que es en todos los ejemplos lo mismo», etc. Existe una afinidad, pero seguramente también una diferencia, entre este tipo de error y el de nombrar las partes de una sílaba individual o un objeto material.

una vez más aquí, la idea del conocimiento como opinión verdadera acompañada de un *lógos* se desvanece sometida a análisis. Alguien, pongamos por caso, posee un juicio correcto sobre Teeteto [210]. Para que se convierta en conocimiento debe completarse, decimos, con la habilidad de expresar una marca que le distinga de todo y de todos los demás. Decir que él es un hombre y que tiene una nariz, boca, ojos, etc., o, incluso, una nariz respingona y ojos saltones, no conseguirá el objetivo, porque no le distinguirá de Sócrates y otros muchos. Mas, si nosotros no tuviéramos ya en nuestras mentes los medios de diferenciarle de todos los demás hombres, no podríamos juzgar correctamente quién es Teeteto y reconocerlo la próxima vez que lo viéramos. Añadir un *lógos* en este sentido al juicio verdadero carece de sentido alguno, por lo tanto, porque el *lógos* pertenece al mismo juicio verdadero y, por ello, no puede ser conocimiento. Tampoco serviría de ayuda alguna el que nosotros *dijéramos* que es *conocimiento* de la diferencia, pues ofrecer la expresión «juicio verdadero más conocimiento de una diferencia» como respuesta a la pregunta «¿qué es el conocimiento?» no tiene sentido alguno, al incluir, como lo hace, lo que hay que definir en la definición.

La definición del conocimiento como juicio verdadero acompañado de un *lógos* ha quedado probada como inaceptable sobre la base de cualquiera de los tres sentidos aceptados de *lógos* y, dado que Teeteto no puede indicar ninguna otra definición, el diálogo concluye sin lograr descubrir qué es el conocimiento. Su logro ha sido librar a Teeteto de varias nociones falsas sobre el mismo, de modo que, si le viene alguna otra idea, será mejor y, en caso contrario, la conciencia de la ignorancia siempre es mejor que el conocimiento imaginario, como Sócrates y Platón han enseñado repetidamente en la *Apología, Menón* y en otros lugares.

Como ya se ha hecho notar (y en varias ocasiones por otros), la relación real —a los ojos de Platón— entre *dóxa* verdadera y conocimiento se ha omitido. La *dóxa* verdadera se convierte en conocimiento mediante la adición de un *lógos,* en el sentido de una declaración de la razón de *por qué* es verdadera, la causa *(aitía)* como lo expresa el *Menón,* de ser lo que es. Es difícil creer que la omisión sea accidental [211]. La cuestión fundamental de principio a fin ha sido cómo podemos tener conocimiento de los objetos individuales del mundo físico —Teeteto, el sol, etc.— no de los hechos, ni de los conceptos universales como valor o justicia [212]. Éste es quizá el rasgo más extraño

[210] Es decir, como es usual en estos argumentos, de quién es Teeteto.

[211] La única sugerencia alternativa de McDowell (pág. 258) de que, durante la escritura de *Teeteto,* Platón perdió el interés por la tarea definidora que se había planteado al principio, no es muy plausible.

[212] Además, el signo, o señal, requerido es *perceptible,* por medio de él se reconoce visualmente el objeto. No se menciona que la parte del *lógos* que distingue a Teeteto de los demás es que él es un matemático.

del diálogo en su totalidad. Es cierto que para Platón el sello del conocimiento era la capacidad de decir «lo que es *x*», es decir, definirlo, y hemos visto razones históricas y lingüísticas que explicaban que ello fuera así (págs. 80 y sig.). Pero este *x* es siempre un universal o concepto que engloba una clase: la justicia, el valor o, como en los diálogos que siguen inmediatamente, «el sofista» o «el político», no Pródico o Pericles. Él consume aquí su tiempo en una búsqueda vana del conocimiento de los individuales, condenado al fracaso al menos por dos razones:

I) Nunca pudo superar la dificultad discutida detalladamente por Aristóteles de que la definición sólo puede desarrollarse mediante el género y la diferenciación hasta llegar a las *infimae species*, pero no puede ir más allá: los individuales nunca pueden ser el objeto del conocimiento científico [213].

II) Para resumirlo una vez más, la doctrina propia de Platón, epistemológica y metafísica al mismo tiempo (¿pero es que no se basan todas las epistemologías en una metafísica, empirismo o lo que sea?), era que: *a)* de los objetos o acontecimientos de este mundo, donde todo es mudable, no puede haber otra cosa que una creencia verdadera [214]; *b)* la razón humana puede clasificarlos y formar conceptos; *c)* desde la abstracción de los conceptos un filósofo puede avanzar hasta el conocimiento completo de las Formas, el cual *es* un conocimiento directo, comparable a la visión. Estos Seres [215] inmutables e inteligibles son las causas de cualquier grado de ser y cognoscibilidad que los fenómenos físicos puedan mostrar, cuyo «status» entre el Ser y el completo no-Ser, que corresponde a la posición de la creencia entre el conocimiento y la ignorancia completa *(Rep.* 475 y sigs., vol. IV, págs. 467 y sigs.) ellos deben compartir con las Formas, o tratar de imitarlas. El conocimiento de los individuales, por ello, basado en una de las hipótesis que se han ofrecido aquí —el conocimiento como sensación, como opinión verdadera, y como opinión verdadera más una de las tres clases de explicación mencionadas— no tenía más remedio que escapársele a los investigadores.

213 Cf. los pasajes citados *supra*, pág. 126, n. 196, y al principio de este cap., pág. 72. Al discutir esto, Aristóteles rechaza la propia definición de Platón del sol porque no expresa su esencia (οὐσία, *Metaf.* 1040a28-b1). Platón, no obstante, también era consciente de ello. *Vid.* la introducción de Allan a Stenzel, *PMD*, págs. XXXII y sig.

214 Ya se ha explicado (págs. 92-94, *supra)* que ello es posible, frente a la teoría del flujo extrema de los sensibles, por su relación con las Formas.

215 Una Forma, aunque su trascendencia la hace individual, mantiene bastante del carácter de un universal (la *x en* las cosas) para ser inteligible y definible. Su situación ambigua es el talón de Aquiles de la teoría, ambigüedad demostrada completamente por Aristóteles (por ejemplo, en *Metaf.* 1040a8-9). Él rechaza los conceptos de participación e imitación como «palabras vacías y metáforas poéticas» *(Metaf.* 991a20). Cuando nosotros hallamos estos conceptos sometidos a un examen exhaustivo en el propio *Parm.* de Platón y vemos que en este diálogo se hizo un prolongado intento de limitar la discusión del conocimiento a la aprehensión del mundo fenoménico, podemos estar seguros de que las Formas se discutían y criticaban con absoluta libertad en la Academia.

CONCLUSIÓN

Queda poco por decir en la conclusión que no se haya dicho ya. El problema del *Teeteto* es averiguar por qué, en su intento de decir qué es el conocimiento, Platón hizo poco o nulo uso de la doctrina de las Formas, que incluso en el crítico *Parménides* (135b-c) él admitió que era indispensable para la investigación filosófica [216]. ¿Ha renunciado a ellas de hecho? Yo espero haber demostrado que él deja claro que no es así, principalmente en la Digresión sobre el filosofo [217], pero también en otros lugares. La solución de Cornford de que las formas se excluyen de los argumentos principales con la exclusiva finalidad de demostrar su necesidad parece que es demasiado limitada [218]. Al igual que acontece en *Parménides,* Platón se muestra plenamente consciente de las dificultades filosóficas y muestra un interés por los problemas que están ausentes de la *República* [219]. No obstante, yo no quisiera llegar al extremo de decir con Runciman sobre el problema del error *(PLE,* pág. 28) que éste quedó sin resolver porque Platón, en esa época, «no había empezado a comprender los malentendidos lógicos y ontológicos que subyacen al problema tal y como se discute en el *Teeteto».* Sócrates no da la impresión (sobre todo si uno recuerda los otros diálogos claramente aporéticos) de ser un interrogador que se limita a tantear. Su objeto, como él dijo, es la mayéutica, es decir, educativo. Él se muestra durante todo el tiempo con un

[216] La relación del *Teeteto* con los diálogos anteriores y una variedad de opiniones sobre su carácter se ha discutido en las págs. 76-78, *supra.*

[217] La afirmación de Robinson *(Essays,* pág. 46) de que «la teoría de las Formas es la teoría de que existe un segundo mundo ... y esta teoría no está implicada en la 'descripción del filósofo' del *Teeteto»* es errónea. ¿Qué otra cosa puede ser el κακῶν καθαρὸς τόπος (177a5)? ¿Y a qué otra cosa puede referirse ἐνθένδε ἐκεῖσε φεύγειν? (176a-b). Sobre las Formas en el *Teet. vid.* también las págs. 115 y sig., *supra.*

[218] No obstante, un especialista tan astuto como Von Fritz puede decir (en *Essays,* ed. Anton y Kustas, pág. 435), sin mencionar a Cornford, que «el *Teeteto* intenta mostrar las dificultades en que incurre una teoría empirista del conocimiento cuando ella intenta actuar sin la teoría de las ideas».

[219] Una lista completa de los mismos puede verse en McDowell, pág. 258. Pero, si la tesis de Cornford fuera correcta, la implicación sería mucho mayor que «la mera estipulación de que el verbo 'conocer' debe aplicarse exclusivamente a las Formas como objetos». Robinson, de un modo semejante, simplifica excesivamente la cuestión cuando halla en la interpretación de Cornford la implicación de que la diferencia entre el conocimiento y la opinión verdadera radica exclusivamente en sus objetos *(Essays,* pág. 56). Usar las Formas en la solución del problema del conocimiento implica sobre todo, como Cornford sabía perfectamente y resalta el *Parm.,* el tremendo problema, no de su existencia, sino de su relación con los particulares. El artículo de May Yoh «On the Third Attempted Definition of Knowledge, *Th.* 201 c-210 b», en *Dialogue,* 14, 1975, es una defensa de la posición de Cornford contra Robinson y Ryle.

dominio completo de la situación [220], tirando de la lengua a su brillante discípulo e indicándole luego con amabilidad [221] los defectos que se encuentran en sus respuestas e induciéndole a tener en consideración puntos que él no se había planteado. La «postura socrática tradicional» de ignorancia, que tanto encolerizaba a Trasímaco, es perfectamente clara [222]. Las pretensiones de calificar a la percepción sensorial (que desde el *Fedón* ha proporcionado el primer paso en el camino hacia el conocimiento) y al juicio verdadero como conocimiento, deben ser tenidas en cuenta con más seriedad de lo que lo han sido hasta entonces y no pueden rechazarse sin un examen penetrante y exhaustivo, pero Platón no tuvo nunca la más mínima duda de que, al final, ellos no pueden cumplir por sí mismos los requisitos del conocimiento perfecto.

3. El *Sofista* [223]

OBSERVACIONES PRELIMINARES

Los participantes del *Teeteto* se encuentran de nuevo «según el acuerdo de ayer» y se les une un visitante [224] venido de Elea, quien emprende la tarea de caracterizar tres tipos que suelen confundirse con frecuencia, pero a quienes él considera distintos: el sofista, el político, el filósofo. La cuestión era vital para Platón y ello no quiere decir que «el argumento se apoye con total arbitrariedad en la figura del sofista» [225]. Isócrates presentaría, en su opinión, un ejemplo vivo de la confusión: él consideraba a Sócrates y a Platón como sofistas y se consideraba a sí mismo no sólo un filósofo, sino también una

[220] Campbell se me anticipó aquí *(Tht.*, pág. 1): «El mismo no está buscando a tientas su camino. Cada paso está firmemente asentado, como uno que ha tanteado cada pulgada del sendero y conoce perfectamente el campo.» El eco del «camino a Larisa», sea intencional o no, es apropiado.

[221] *Vid.* 163c5, 199e7, 205a1.

[222] *Rep.* 337a. Cf. *Teet.* 154c4-d2, 157c7-d1.

[223] R. S. Bluck, que murió en 1963, dejó un comentario inconcluso sobre el *Sofista* que fue publicado por G. C. Neal después de que se hubiera escrito este capítulo. Discute las opiniones de uno o dos especialistas a quienes yo he omitido (Kamlah, Moravcsik).

[224] Llamado frecuentemente el extranjero, con el nombre completo en letras mayúsculas, el cual, junto a su vaga sugerencia de lo oculto, no rinde justicia a la palabra *xénos*. Un traductor introduce incluso un cierto aroma del Oeste cuando hace que Teeteto inicie un diálogo con «Bien, forastero...».

[225] La cita está tomada de Edith Hamilton, *Collected Dialogues*, pág. 958, pero otros han dicho lo mismo. Cf., por otra parte, 216c-d.

autoridad en cuestiones políticas [226]. Y la semejanza superficial entre sofística y filosofía socrática se resalta en el descubrimiento de una variedad de sofística de «noble linaje» que «purifica la mente» del conocimiento falso y que el visitante duda en llamarla sofística o no (230d-231b). Estamos, de hecho, ante una típica refutación socrática. El *Gorgias* y la *República* nos han ofrecido ya la impresión de que el filósofo y el político *son* idénticos, si se excluye a los políticos del momento como políticos no «verdaderos». En el grupo de diálogos que estamos analizando, Platón está dirigiendo una mirada retrospectiva a sus entusiasmos anteriores con un espíritu más sobrio y crítico y aquí había un campo en que la clarificación era muy deseable. Una vez más, él emplea su habilidad única en el tratamiento de la forma dialógica para entretejer (su metáfora propia favorita) más de un tema y el hecho es que el *Sofista* usa su tema declarado como un medio de avanzar también en la discusión del Ser, el No Ser y la posibilidad del error no lo hace una mera continuación del *Teeteto*. De hecho, la investigación del sofista no puede separarse de esta discusión, porque los argumentos a los que se van a oponer son todos de origen sofístico.

Al leer el *Sofista* y el *Político*, no debemos olvidar nunca que ellos son sólo las dos primeras partes de una trilogía inconclusa. El visitante va a describir tres tipos y esto se repite al principio del *Político*, donde Teodoro le ruega que trate de los dos siguientes en el orden que él prefiere y el visitante contesta que él no cesará hasta haber tratado por completo de ambos. *Sof.* 253e parece también una referencia al *Filósofo* del proyecto [227]. No podemos esperar, por tanto, que todas nuestras preguntas hallen respuesta en estos dos diálogos. Es probable, indudablemente, que Platón hubiera dejado lo más importante para el *Filósofo* [228]. En primer lugar, él debe acabar su argumento con los eleáticos, los oponentes más merecedores de su firmeza, porque ellos

---

[226] Sobre Isócrates y Platón, *vid.* el vol. IV, págs. 276, 299-302, y Cornford, *PTK*, pág. 177 con n. 2.

[227] Estos pasajes no permiten ninguna duda razonable sobre que Platón planeara el *Filósofo*. La mayoría de los especialistas están de acuerdo y conjeturan qué impidió que lo escribiera, o bien la evolución de sus propios pensamientos (Cornford, *PTK*, pág. 323), o bien circunstancias tales como su última visita a Sicilia y la desilusión consiguiente (Wilamowitz, *Pl.*, I, pág. 558; Leisegang, *RE*, col. 2354 y sig.). Friedländer, sin embargo *(Pl.*, III, págs. 281; 525, n. 5), consideró el proyecto imposible e irónicas las referencias platónicas al mismo. El sofista es un filósofo falso, pero el político verdadero es el filósofo mismo. (Yo no encuentro esto plausible.) Desde la Antigüedad se han llevado a cabo intentos fallidos para identificarlo con un diálogo existente. *Vid.* Taylor, *PMW*, pág. 375, n. 1.

[228] Cf. la pág. 168, *infra*. Wilamowitz sostuvo *(Pl.*, I, págs. 559 y sig.) que la falta del *Filósofo* nos ha privado de lo que era para Platón el punto principal y ha originado que los especialistas hayan supuesto que él había renunciado a tratar muchos de los temas que, por su importancia, él había reservado para el diálogo final. Así, de los dos problemas que quedan sin resolver en el *Teeteto* —la definición del conocimiento y la posibilidad del error—, el primero no se trata ni en el *Sof.* ni en el *Pol.*, porque el conocimiento es la prerrogativa del filósofo.

casi tenían razón. Fue Parménides quien abrió una ventana a la verdad al introducir en la filosofía la noción de una realidad inmutable e inteligible como un prerrequisito del conocimiento. Pero el absolutismo de los mismos, su dicotomía «es y no es», con su rechazo total de la experiencia, no era una filosofía con la que se pudiera convivir. Debe hallarse un camino intermedio entre ella y la doctrina del flujo total, y para ello no podía hallarse un mejor conductor de la discusión que uno educado en esa escuela, quien, a pesar de ello, es un pensador independiente. Una vez apartadas las dificultades derivadas del postulado «es o no es», podía quedar expedito el camino para una reelaboración auténtica de la propia concepción platónica del conocimiento y la conjetura más atractiva es (sólo puede ser eso, por desgracia) que, para conseguir este propósito, se volviese a conceder al mismo Sócrates el papel principal [229]. Mientras tanto, como acontece en la Digresión del *Teeteto*, se nos ofrecen indicaciones de la clase de hombre que es el filósofo. El visitante, en cuanto que él mismo es un filósofo, es, «aunque no un dios, semejante a un dios; los filósofos genuinos miran desde la altura la vida de los que están situados abajo» (216b-c), y, mientras que el sofista se refugia en la obscuridad, la dificultad en descubrir al filósofo reside en la brillantez misma del reino de la realidad en que habita su mente, «oscurecido por el brillo excesivo», porque los ojos de las almas normales no pueden soportar mirar constantemente a lo divino (254a-b).

En 217c, se le ofrece al visitante la posibilidad de elegir entre una exposición continua y las preguntas y respuestas, y elige la segunda posibilidad, a condición de que el que responda sea «dócil y no cause problemas». No se nos ofrece, pues, una argumentación genuina, mas el mantenimiento del diálogo hablado permite que el humor, las metáforas y otros toques característicos que esperamos de Platón confieran viveza a gran parte de la seca argumentación lógica [230].

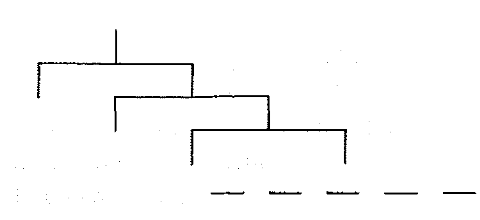
---

[229] En *Pol.* 258a, Sócrates propone que su joven tocayo sea el que responda, ahora al visitante y después a él mismo, lo cual Cornford *(PTK,* págs. 168 y sig.) consideró difícil de explicar, excepto con apoyo de esta suposición. Por supuesto que el visitante ha prometido tratar del filósofo también, pero, como en *Tim.* 17a, Platón podía haber inventado fácilmente una razón de su ausencia en una ocasión posterior.

[230] Puede entretener a los lectores comprobar sus propias impresiones con las de Thompson en el largo parágrafo citado por Campbell (ed., pág. XLIII), que concluye: «si la vivacidad en las conversaciones, las transiciones fáciles y naturales de un tema a otro, la mordacidad de la sátira, la delicada guasa y el aroma idiomático de la frase son elementos de la capacidad dramática, yo no conozco un diálogo más dramático que el *Sofista»*.

DEFINICIONES: EL PESCADOR Y EL SOFISTA (218e-31e)

El visitante y Teeteto (su interlocutor elegido) emplean ambos la palabra «sofista», pero no saben, a pesar de ello, si tienen la misma idea de lo que quieren expresar mediante esa palabra (218c). El sofista es verdaderamente un ser cuyas huellas son difíciles de seguir y el visitante sugiere que ellos pongan a prueba primero su método propuesto aplicándolo a algo simple y trivial, a un pescador, pongamos por caso. Sin explicación preliminar alguna de en qué consiste este método, sin establecer principios o normas, él se lanza de inmediato a la demostración mediante un ejemplo, por el que podemos ver que el primer paso consiste en escoger una clase muy amplia en la que el objeto puede incluirse con facilidad. Nadie pondrá en duda que el pescador practica un arte *(téchnē)*. Luego se dividen las artes en dos grupos, en este caso en productivas y adquisitivas, asignando el pescar, como es natural, a la rama adquisitiva, y las adquisitivas en pacíficas (por ejemplo, mediante la persuasión, el trueque, la compra) y obtenidas mediante la fuerza. Las dicotomías continúan de este modo, expresables en un *stemma*, en el que se elige siempre el miembro de la derecha y se descarta el de la izquierda, hasta que se define el objeto por el género original y una serie consecutiva de diferencias [231]. Mediante este método el pescador aparece como un practicante de un arte adquisitivo (no productivo), que recurre a la fuerza (no pacifica), mediante la caza (no la lucha) de animales (no de seres inanimados) y de animales acuáticos (no terrestres), de peces (no de aves), golpeando (no cogiendo con red) con un gancho (no con un arpón).



El método no sólo es torpe, sino que algunas de las divisiones son cuestionables. Todas las aves son clasificables al parecer como los alados, en cuanto opuestos a la división subacuáticos de los animales que nadan. Y aunque es indudable que aprender es la adquisición de conocimiento, uno siente algo de extrañeza ante un método que lo clasifica, junto con el comercio, la lucha y la caza, como un arte improductiva que se ocupa en apresar lo que se ha producido o en evitar que otros lo aferren (219c). Pero antes de intentar un juicio, veamos cómo se aplica el método a su objeto real, el sofista. Aquí

[231] Una lista completa nos ofrecen Campbell *(o. c.,* pág. 24), Taylor *(PMW,* pág. 378), Ritter *(Essence,* pág. 238). Bluck ofreció una lista de esta y de las otras *diaíreseis* en las págs. 55-57 de su comentario.

una coincidencia soprende al visitante: el sofista es un pariente del pescador, porque él es también un cazador de animales. En este punto, sin embargo, él se aparta y toma la alternativa de la izquierda que rechazó al definir al pescador, porque el sofista es un cazador de animales terrestres (no acuáticos), domesticados (no salvajes). (Aquí tiene que hacer una pausa para obtener la conformidad por parte de Teeteto de que el hombre es un animal domesticado y es cazado.) Después de una serie de dicotomías, el arte del sofista se define como adquisitivo, que caza animales terrestres domesticados, especialmente hombres, de una forma privada para conseguir dinero, que se apodera de jóvenes de riqueza y reputación bajo el pretexto de la educación.

La definición difícilmente es un modelo de objetividad y, junto con el supuesto descubrimiento de que la sofística es un arte emparentado con la pesca, elegido claramente al azar simplemente para ilustrar el método, evidencia desde el principio que, sea cual sea la opinión de Platón sobre el valor de la *diaíresis* en general, lo que él nos está ofreciendo aquí es pura sátira y no filosofía. El éxito en el método exigiría una elección que pretende situar al objeto bajo la luz más adversa posible. De hecho, con la única excusa de que el arte del sofista es formidablemente compleja, se nos ofrecen otras seis definiciones más, cada una de las cuales parte de un género diferente. Una metáfora que se conserva hasta el final es que ellos están «cazando» al sofista, quien, como Proteo, al intentar escapar de sus redes, asumirá toda suerte de formas. Mediante la adopción de diferentes puntos de partida, él se revela en siete apariencias diferentes. Acabamos de ver la primera. He aquí las cinco siguientes [232].

(2)-(4) (223c-24e). Ellas son, de hecho, tres variedades del sofista en su caracterización de amasador de dinero. Tomando la otra rama importante del arte adquisitivo mediante cambio pacífico y, continuándola mediante tres series de subvdivisiones, hallamos que él es:

(2) Un comerciante interurbano en alimento para el espíritu que se ocupa del conocimiento de la virtud.

---

[232] Yo he seguido en general el propio sumario de Platón en 231d-e en lugar de los detalles ofrecidos antes. Cornford *(PTK*, pág. 187) lo consideró como si fuese realmente una *clasificación* de los sofistas, aludiendo cada definición a una persona o grupo diferentes, pero esto a duras penas puede mantenerse. Él sitúa a Protágoras en el grupo retórico en cuanto diferente del tipo agonístico o erístico representado por Eutidemo e Hipias entre los «maestros de temas avanzados». Pero Protágoras fue un veterano en ἀγῶνες λόγων *(Prot.* 335a) e Hipias fue indudablemente un retórico. *Vid.* vol. III, págs. 54 y sig. (siguiendo a H. Gomperz y E. L. Harrison en *Phoenix*, 1964, págs. 190 y sig.) y respecto de Hipias, *ib.* 273 y sigs. Mas, en cualquier caso, la retórica se excluye de la sofística en este diálogo. *Vid.* págs. 171 y sig., *infra.* F. Oscanyan *(Philos. Forum*, 1972-73, págs. 241-59) ha defendido un interesante punto de vista en favor de asignar cada definición a un individuo, en concreto a Gorgias, Protágoras, Hipias, Pródico, Eutidemo y finalmente (con restricciones) a Trasímaco como el «sofista de noble linaje».

(3) Un comerciante al por menor de las mismas mercancías en su propia ciudad.

(4) Un fabricante de las mismas para la venta [233].

(5) (225a-26a). Volviendo a la otra rama del arte adquisitivo, la adquisición mediante la fuerza, y de esa mitad de la misma que consiste en competición abierta y no soterrada, continuamos la subdivisión hasta que hallamos que el sofista es un discutidor tenaz o erístico.

(6) (226b-31b). En esta definición se abandona la dicotomía original de las artes en productivas y adquisitivas y se selecciona un nuevo género más amplio, las artes de la *separación,* en particular las que separan lo peor de lo mejor y así purifican. La purificación puede ser del cuerpo o de la *psyché* [234]. De las segundas, la más importante es la que purifica el error de creer que uno sabe lo que no sabe, y el método más eficaz para conseguir esto no es la reprensión y la exhortación (puesto que toda ignorancia semejante es involuntaria), sino la refutación, que, por medio de la revelación de las contradicciones internas, hace al hombre consciente de su propia ignorancia y preparado para recibir una enseñanza real. Llamar sofista a uno versado en este arte es cuestionable, pero «admitámoslo» (231a8-9). (Más sobre esta cuestión, *infra.)*

COMENTARIO A LAS DEFINICIONES 1-6

La producción de definiciones múltiples mediante la asignación al objeto de diferentes géneros de un modo sucesivo puede justificarse quizá desde el punto de vista de un método general (así es defendida por Taylor, *PMW,* pág. 379), pero el mismo Platón la mantiene por la razón especial de que su presa en este caso particular es un ser escurridizo y polifacético que ofrece la apariencia (φάντασμα) de pertenecer a más de una clase [235]. Los géneros elegidos sin discusión —cazador, amasador de moneda, experto en cosas irrea-

[233] La noción del sofista como un vendedor de alimento espiritual se repite desde el *Protágoras* (313c).

[234] Aquí divide Platón las impurezas de la *psyché* en maldad e ignorancia, que corresponden a la enfermedad y la deformidad del cuerpo, y que se curan respectivamente mediante el castigo y la instrucción. Cornford *(PTK,* pág. 179) consideró que esto iba más allá de Sócrates, para quien la maldad se identificaba con la ignorancia. No obstante, en las *Leyes* (860d, págs. 393-95, *infra)* Platón vuelve a afirmar enfáticamente la máxima socrática de que toda acción errónea es involuntaria, pero luego argumenta con cierta sutileza que esto, por motivos prácticos, no invalida la distinción entre delitos voluntarios e involuntarios, tal como suelen aceptarse, ni abole la necesidad del castigo, que puede ser la mejor cura para lo que de hecho es una enfermedad de la *psyché* (862c, como aquí en 222b8).

[235] 223c; ποικιλία de nuevo en 226a6, ὀλισθηρότατον en 231a8. Cf. πολλὰ πεφάνθαι, 231b-c.

les— evidencian el carácter satírico y seudocientífico del ejercicio práctico. Es evidente que Platón no tenía en su mente a ningún sofista concreto, sino una combinación de todo lo que él consideraba censurable en la profesión sofística. Sólo la definición sexta posee un carácter diferente y, apoyándonos en ella y en la número 5, parece adecuado llevar a cabo una precisión histórica.

(5) En su sumario de esta definición, en 231d-e, Platón se detiene en la erística, pero antes (225d) él había añadido una dicotomía más: de la erística, una especie (el sofista) discute por dinero, la otra por el propio placer de discutir (no por el placer de sus oyentes), sin tomar en consideración para actuar así el beneficio material. Esta clase de erísticos deberían ser llamados charlatanes (ἀδολέσχαι). ¿Quiénes son éstos? Cornford *(PTK,* pág. 176) se inclinó por los megáricos, contra Campbell, que consideró la posibilidad de que fuera el mismo Sócrates. Yo lo consideraría como algo seguro. Sócrates se empobreció en su celo por practicar la refutación *(Apol.* 23b, 31b-c), sus compañeros en la argumentación desde luego que no siempre disfrutaron con esta práctica en la medida en que disfrutaba él y sus detractores le llamaban «charlatán» (ἀδολέσχης), un término que Platón adoptó de un modo desafiante como el distintivo de la verdadera filosofía [236]. Cornford objetó que él no habría llamado a Sócrates un erístico, sino que era el nombre que le daban los otros y, dentro del mismo espíritu de ironía, pudo disfrutar con una encubierta referencia a él como un erístico de un cuño diferente al del sofista. La cuestión no es tanto que él fuera llamado un erístico cuanto que él se muestra claramente separado del sofista, con el que se le confundía con frecuencia. En los diálogos de juventud, Platón demostró a las claras su uso de las técnicas erísticas [237].

(6) Aquí el visitante ofrece una descripción precisa y detallada no de la sofística, sino de la práctica de la refutación en la forma peculiar en que era ejercida por Sócrates. Para refutar a los pocos que han pensado de otro modo [238] sólo se necesita citar el pasaje con cierta extensión.

> (230b4 ss.) Ellos [*sc.* los purificadores de la mente de una forma diferente a mediante la admonición] interrogan a un hombre sobre un tema sobre el que él piensa que tiene algo que decir, aunque realmente no diga nada y, dado que tales personas se hallan en un mar de confusiones, no tienen dificultad en exponer sus creencias expresándolas una tras otra en la discusión y mostrando que ellas se hallan en mutua contradicción. Cuando los que hablan ven esto, ellos llegan a

[236] Referencias pueden verse en Cornford, *PTK,* pág. 176, n. 3 (en donde, sin embargo, «*Político* 270a» debería ser «299b») y en el vol. IV, pág. 413.

[237] Por ejemplo, en *Cárm.* y en los diálogos de Hipias. *Vid.* especialmente el vol. IV, págs. 159, 182 y sig., 192 y sig.

[238] *Vid.* la controversia entre Kerferd y Trevaskis, en *CQ,* 1954, y *Phron.,* vol. I, 1955, en la que Trevaskis argumentó de un modo mejor. Burnet pensó en los megáricos de una forma un tanto absurda *(T. to P.,* pág. 276). Puede hacerse caso omiso del disfraz del plural.

enojarse consigo mismos y se vuelven más tolerantes respecto de los demás. Así, ellos se libran de las opiniones pretenciosas y obstinadas del modo más placentero posible para los que les escuchan [cf. *Apol.* 23c, 33c] y obteniendo ellos un beneficio duradero. Sus purificadores tratan la mente del mismo modo que los médicos el cuerpo. Al igual que los médicos consideran que el cuerpo no puede obtener beneficio de la comida hasta que se elimina alguna obstrucción interna, así también éstos consideran que la mente del hombre no se beneficiará con una ración de conocimiento hasta que alguien lo refute y lo avergüence y, liberándolo de los obstáculos mentales para aprender, lo purifique y deje persuadido de que él sabe lo que sabe y nada más ... Por todas estas razones debe considerarse la refutación como la clase más importante y más eficaz de purificación y el que no la ha experimentado, aunque sea el Gran Rey en persona, es impuro en grado sumo, ignorante y loco en aquellos aspectos en los que, para ser genuinamente feliz, un hombre debe ser el más puro y justo [239] ... ¿Qué debemos llamar a quienes practican este arte? Yo personalmente tengo miedo de llamarlos «sofistas» [240] ... No obstante, en nuestra discusión presente [241] dejemos que la refutación del conocimiento imaginario reciba simplemente el nombre de «sofística de noble linaje» [242].

La refutación, tal y como se describe aquí, no era el procedimiento de Euclides (vol. III, pág. 476), menos aún el de los arrogantes jóvenes seguidores de Sócrates que daban mala reputación a su nombre *(Apol.* 23c). Se trata de una imagen idealizada de su propio método y de sus efectos, tal y como se describe en la *Apología* y se percibe en acción en muchos diálogos socráticos —idealizada porque, por desgracia, en la vida real, el adulto y obstinado se enfurecía con él en lugar de con ellos *(Apol.* 21d-e, 22e-23a)—. Sólo los jó-

---

[239] Cf. *Gorgias* 470e. Este texto y el mencionado en la pág. 140, n. 233, *supra*, poseen un eco que los especialistas usan en otros casos como prueba de que un diálogo es espurio, «compuesto por un chapucero».

[240] Luego siguen las palabras μὴ μεῖζον αὐτοῖς προσάπτωμεν γέρας («Por miedo de asignarles demasiado honor»). Se debate cuál es el antecedente de αὐτοῖς. Jackson, Cornford *(PTK,* pág. 180, n. 2) y Taylor *(PMW,* pág. 381, n. 1) pensaron que no podían ser los sofistas y tiene que referirse irónicamente a Sócrates: él *buscaba* exclusivamente el conocimiento (era φιλόσοφος) y no puede competir con el hombre que lo posee (el hombre sabio o σοφιστής). Kerferd y Trevaskis *(CQ,* 1954, pág. 85; *Phron.,* 1955, pág. 37) volvieron a dar vida a la opinión contraria, que no sólo es posible sino probable. En estas descripciones del sofista Platón usa la maza en lugar del estoque y sólo puede darse a la refutación el nombre de práctica sofística, continúa diciendo, si admitimos que existe una marca *superior.*

[241] El diccionario de *LSJ* no anima a seguir a Campbell y Cornford en su traducción de παραφανέντι como «que aparece *por un viento de costado».* Significa simplemente aparecer o presentarse. El mismo Cornford traduce el participio por «salir a la luz» en *Teet.* 199c8 y cf. Ar., *Poét.,* 1449a2 παραφανείσης τῆς τραγῳδίας.

[242] O «de clase noble». El inglés no puede traducir el doble sentido de γένος: a) familia o descendencia, b) clase, género. La observación de Mortley *(Eranos,* 1969, pág. 30) de que «es difícil comprender cómo puede llamarse a un género noble» ignora esto. Su argumento adolece también de identificar γενναῖος con γνήσιος.

venes inicialmente modestos y receptivos como Cármides o Teeteto podían obtener un beneficio de la psiquiatría socrática. Es evidente que el paralelismo entre este pasaje y las últimas palabras del *Teeteto* es llamativamente estrecho. Platón tuvo en su mente durante toda su vida la tragedia de que a Sócrates se le solía situar junto con los sofistas. La inclusión de este tipo de refutación entre las descripciones de la sofística hace que ella destaque en vivo contraste con las demás, y Platón dice, en efecto: «Llamémosla sofística si te place, pero 'tú y yo tenemos sólo el nombre en común, no la realidad' (cf. 218c), a menos que acordemos incluir bajo la sofística algo completamente diferente en sus fines y resultados de cualquier otra forma de la sofística y de una condición completamente más elevada; personalmente, yo preferiría no hacerlo.»

DIAÍRESIS [243]

Es conveniente usar este término, que es sencillamente el que emplea el griego para «división», aplicado a esa división en clases que era una parte del método platónico. Después, en el *Sofista,* él dice (253d, exactamente como en *Fedro* 265d y sigs.):

> Dividir de acuerdo con clases, sin equivocar una forma [244] por otra, pertenece a la ciencia de la dialéctica. Quienquiera que es capaz de hacerlo distingue una forma extendida doquiera a través de muchos [245], cada uno de los cuales está situado aparte, y muchas formas diferentes entre sí abarcadas desde fuera por una, y, a su vez, una forma unificada a través de muchos

---

[243] En una exposición lúcida y útil, Ackrill ha defendido, en contra de Ryle, la importancia de *diaíresis* como «una parte o instrumento significativo de la filosofía», no sólo en la mente de Platón, sino también en la realidad. *Vid.* su «In Defence of Plato's Division», en *Ryle,* págs. 373-92. En las págs. 180 y sigs., *infra,* vuelve a tratarse del concepto de *diaíresis* en relación con el *Político.*

[244] Al utilizar aquí la letra minúscula yo no deseo prejuzgar la cuestión de si las palabras γένη o εἴδη citadas poseen el estatus de las Formas platónicas. Habría que advertir que γένος, εἶδος y ἰδέα presentan un uso intercambiable, como lo hacen γένος y εἶδος en *Pol.* 262d, pero no se usan para distinguir el género de la especie.

[245] Yo dudo en seguir a Cornford , que considera que ἑνὸς ἑκάστου alude a las Formas, o a Runciman *(PLE,* pág. 62), quien, observando con agudeza que, si fuera así, la gramática exigiría μιᾶς ἑκάστης, concluye que se alude a los objetos particulares. No obstante, el contexto en su totalidad se ocupa aquí de la relación de las Formas, cuáles de ellas pueden combinarse y cuáles no, y el resto de la frase indica con seguridad que ἕκαστα de e1 son las Formas. Platón podía estar pensando automáticamente en los términos εἴδη y γένη que acababa de usar (d1) y que suele usar en este diálogo con preferencia al muy excepcional ἰδέα. (Ahora que ha aparecido el *Sofista* de Bluck, veo que él estaba de acuerdo con Runciman. Cf. su pág. 127. En las páginas 130 y sig. ofrece también una interpretación diferente de e1-2, considerando que ἕκαστα son los objetos particulares.)

> conjuntos y muchas distintas y aparte en todos los sentidos [246]. Esto significa saber cómo distinguir, clase por clase, cómo pueden y no pueden combinarse las distintas clases.

Esta habilidad dialéctica, añade él, es la del filósofo.

Este complejo proceso, que va más allá de la simple clasificación dicotómica de la primera parte del diálogo, es el punto culminante de un desarrollo realmente largo, que se inicia en la búsqueda socrática de las definiciones *(supra,* págs. 36 y sig.). Esto se llevaba a cabo «dividiendo las cosas según sus clases» (Jen., *Mem.* IV, 5, 12), por ejemplo, al definir la valentía mediante la separación de la misma de la obstinación fuera de lugar o de la temeridad *(Laques).* Una forma temprana del procedimiento platónico aparece también en el *Eutifrón* socrático (12d y sigs.), donde, para descubrir la naturaleza de la piedad, todo el campo de la conducta justa se divide en conducta respecto de los hombres y conducta respecto de los dioses. En el *Gorgias* se lleva a cabo una división más elaborada (464b y sigs.), que Dodds considera como un ejemplo del método del *Sofista* y el *Político,* pero (siguiendo a Cornford) lo llama «una invención platónica, no socrática» [247]. Vuelve a aparecer en la *República* (454a), donde se diferencia a los erísticos de los dialécticos por su inhabilidad «para dividir por clases». La primera descripción formal del método dialéctico aparece en *Fedro* 265d-e, aunque con anterioridad en el diálogo (249b) Platón ha mencionado la capacidad humana universal de formar un concepto general a partir de una masa de sensaciones individuales. En primer lugar, el dialéctico, adoptando una visión sinóptica, lleva muchas formas dispersas bajo una forma única genérica, que incluye el objeto que va a definirse (en este caso, el amor), delimitándolo de este modo de los miembros de los otros géneros [248]. En segundo lugar, se divide cuidadosamente la forma genérica «en los conjuntos naturales», hasta que, mediante la aplica-

---

[246] Bluck *(Soph.,* págs. 127-31) critica varias interpretaciones de la última parte de esta frase y ofrece la suya propia.

[247] Una crítica de esta opinión puede verse en la pág. 38, n. 70, *supra.* Estoy desconcertado por la observación de Luce *(CQ,* 1969, pág. 230) de que la definición socrática propone un nombre y busca su *lógos,* mientras que lo más importante del procedimiento en la *diaíresis* del *Sofista* consiste en proponer un *lógos* y buscar su nombre. ¿Acaso no propone los nombres «pescador» y «sofista» y busca sus *lógoi?*

[248] Algunos han pensado que se alude a los objetos particulares (o, al menos, se los incluye: *vid.* Hackforth, *PEP,* págs. 142 y sig.). Pero el método que se está describiendo es puramente el del dialéctico (253d2-3), mientras que la generalización a partir de lo particular es un logro humano universal. La forma genérica es esa «forma única, la misma en todo» que Sócrates desea que Menón identifique en *Menón* (vol. III, pág. 411, n. 29). Allí además los «muchos» que se incluyen en la forma única son los universales (las clases de virtud), no «cosas individuales». Cornford, *PTK,* págs. 185, 186, piensa lo contrario, pero la «revisión socrática» no se ocupaba nunca de los objetos individuales. (Él acepta también el *Menón* como socrático, pág. 199, n. 375.)

ción de las sucesivas diferencias, se alcanza la *infima species* («indivisible», *Fedro* 277b7, *Sof.* 229d5) [249]. Desde un punto de vista formal, por tanto, el proceso dialéctico es doble, una reunión o «poner juntos» (συναγωγή, *Fedro* 266b) seguida de una *diaíresis*, y Platón fue fiel a este método durante toda su vida. No sólo le rinde homenaje, al mismo tiempo que lo pone en práctica, en el *Político (vid.* especialmente 285a-b, 286d), sino que en las *Leyes* (965c) continúa él escribiendo que no existe un modo más claro o más exacto de investigar cualquier cosa que apresurarse a llegar al conocimiento de una forma única a partir de muchos ejemplos diferentes y ordenarlos luego a todos ellos en relación con ella. La primera fase no se menciona en el *Sofista* (que carece singularmente de una explicación del método que emplea), y se hace poco uso de la misma. En la definición sexta «el arte separativo» se alcanza a través de la mención de varios procesos familiares —filtrar, cribar, aventar, «peinar» (en el tejer)—, pero en las otras se considera que la forma genérica es autoevidente. En la elaborada exposición de *Sof.* 253d, el término *diaíresis* parece que incluye el proceso preliminar de reunión.

En la primera parte del *Sofista* Platón escribe como si la dicotomía fuera una parte integral del método, pero su utilidad como instrumento clasificatorio es evidentemente limitada y en muchos otros pasajes él habla de ella sólo como preferible, pero no siempre posible [250]; Aristóteles, en su obra *Sobre las partes de los animales* (libro I, cap. 2), argumenta detalladamente en contra de la misma como método de clasificación en la biología. Distinciones biológicas aparecen en la definición platónica del pescador [251] y, puesto que sabemos que en la Academia se concedía un gran interés a los estudios de zoología y botánica, es probable que, en relación con estos temas, se desarrollara el método de la *diaíresis*. Es bien conocida la parodia que lleva a cabo el poeta cómico Epicrates, en la que pinta a Platón, Espeusipo y Menedemo

---

[249] La estructuración de estos volúmenes por diálogos presenta el inconveniente (en relación con el cual espero que las compensaciones sean adecuadas) de que necesita o de la repetición o de la molestia de las referencias internas. Platón, por supuesto, eligió la repetición. Yo he intentado un término medio. Respecto de la *diaíresis* socrática, *vid.* vol. III, pág. 418 y vol. IV, pág. 413, n. 255, respecto del *Fedro*, vol. IV, págs. 409-13, y en relación con una exposición del método de la *diaíresis*, vol. IV, págs. 54 y sig.

[250] *Sof.* 229a-b, la enseñanza posee «más de una» clase, pero dos son especialmente importantes; *Pol.* 286d, si la dicotomía es imposible hay que (como en *Fedro)* dividir miembro a miembro «como una víctima del sacrificio»; *Fil.* 16d, divide la forma única en 2, o si es necesario, en 3 o más. En *Fedro* se usan las divisiones en 2, 3 y 4. *(Vid.* las listas en vol. IV, pág. 412). Que en la Academia se trató y se discutió con pasión sobre la *diaíresis* es obvio por las páginas de Aristóteles. Se piensa que Espeusipo ha sido uno de los que defendió la dicotomía como suficiente por sí misma para la clasificación. Detalles en Cherniss, *ACPA*, págs. 27-63; con más brevedad, Skemp, *Politicus*, págs. 70-73. (Pero *vid.* también la pág. 482, n. 60, *infra.)*

[251] La objeción aristotélica de clasificar algunas aves como animales acuáticos (642b10-13) parece una especie de referencia a *Sof.* 220a-b o a un esquema académico sobre el que se basa.

enseñando a los discípulos a «dividir» animales, árboles y plantas y obligándoles a asignar la calabaza a su clase propia. De Espeusipo poseemos una serie de citas tomadas de una obra meticulosa sobre la clasificación y la nomenclatura, en la que, por ejemplo, él agrupa no menos de seis especies de bivalvos, luego las ostras y las lapas en un subgrupo diferente y distingue cuatro especies (εἴδη) de pólipos [252].

La afirmación de Jaeger de que Platón se ejercitó en la clasificación biológica sólo «con la finalidad de aprender las relaciones lógicas de las ideas» *(Arist.,* pág. 19) parece confundir la apreciación platónica de la verdad en la que la ciencia nunca puede penetrar por debajo del nivel de las *infimae species* (que para él se basaba en la doctrina de las Formas), con una falta de interés total por el mundo sensible. El modo de existencia de los objetos individuales y la naturaleza de nuestro conocimiento de los mismos estuvieron siempre en el primer plano de sus pensamientos, como ha evidenciado el *Teeteto. (Vid.* además las págs. 430-34, *infra.)* Esto nos lleva a otra cuestión muy debatida: ¿qué grado de seriedad hay que conceder a las dicotomías del *Sofista?* Leisegang *(RE,* col. 2493) consideraba tan caprichosa y absurda la definición paradigmática del pescador que ella tiene que ser simplemente una mofa del procedimiento en su totalidad. Apelt *(Sof.,* pág. 30 y sig.) pretendía distinguir la ridiculización del sofista de la ridiculización del método y llegó incluso a sostener que la razón de ofrecer media docena de definiciones era proporcionar al lector una gran cantidad de ejemplos de un procedimiento del que Platón tenía una gran estima: fue un gran error suponer que él quería reírse del método en sí. Es evidente que las divisiones son parciales y polémicas. Apelt reconoce que ellas exhiben agudeza, burla y despreocupación. Más allá de esto, cada uno debe juzgar por sí mismo, pero al menos es posible que Platón esté siendo, por así decirlo, su propio Epicrates y divirtiéndose un poco a costa de los en demasía entusiastas colegas que estaban haciendo la propaganda de la *diaíresis,* especialmente en su forma dicotómica, como si ella fuese la llave universal del problema del conocimiento. Puede existir también un elemento de autocrítica, como en el último argumento contra los «amigos de las Formas» (págs. 155-57, *infra)* por haber echado a perder una tesis fundamentalmente válida al haber extendido con exceso su campo de aplicación.

Se ha elogiado con frecuencia el método de la *diaíresis,* y con razón, como la base de la clasificación científica, y es indudable que el uso que hizo Aristóteles de él en la Academia, así como su inclinación natural, fue el que le puso en el camino de hacerse un biólogo, superior a Linneo o Cuvier a los ojos de Darwin. Su utilidad se extiende también a las matemáticas, un tema

[252] Espeus. *frs.* 8 y 16 [Lang], *infra,* págs. 481 y sig. En las págs. 8-15, Lang nota la estrecha afinidad entre su clasificación y la de Aristóteles. El frag. de Epicatres deriva de Ateneo, 2, 59 *(fr.* 11, pág. 287 [Kock], 2, 354 [Edmonds]). Más referencias, en vol. IV, pág. 33, n. 40.

tan cercano al corazón de Platón. Pero, en cuanto método filosófico general, quizá soporta con demasiada claridad las huellas de su herencia en su concepción de que toda la filosofía se comprende en una respuesta a la pregunta socrática de lo que *es* una cosa, que culmina en la majestuosa doctrina de las Formas objetivamente existentes como la explicación de todo lo que existe y del conocimiento. Como hemos visto en el *Teeteto* [253], el conocimiento para Platón se presentaría siempre en sí como conocimiento de alguna «cosa» en lugar de «conocimiento de» o «conocimiento cómo». Además, aferrar la Forma única sobre la multiplicidad no es simplemente la última fase de un proceso de pensamiento, sino un logro de conocimiento directo del mundo divino en un acto análogo a la visión. Para muchos la esencia del platonismo consiste en esto y por este motivo (para expresar una concepción impopular) puede pensarse que su grandeza se muestra en sí con la mayor claridad en los diálogos escritos con el pleno convencimiento de que esto era la verdad, antes de que las dudas empañaran la visión prístina —las cuales nunca le llevaron en ningún caso a abandonar la asimilación de todo el conocimiento a un conocimiento que se consigue por conocimiento directo de «lo que es».

DEFINICIÓN SÉPTIMA Y FINAL: EL SOFISTA COMO UN FABRICANTE DE ILUSIÓN (NOMINALMENTE DESDE 232b HASTA EL FINAL)

Las seis primeras *diaíreseis* se han limitado realmente a revelar seis aspectos o manifestaciones de nuestro escurridizo objeto. Para cogerlo totalmente en la red, dice el visitante (siguiendo el procedimiento descrito en *Fedro* 265d, pero puesto en práctica por Platón desde los primerísimos diálogos socráticos), tenemos que hallar el elemento común que hay en todas ellas. Como siempre, se da por sentada la suposición socrática de que un nombre común implica una naturaleza común. Para empezar, se establece que todos son polemistas y maestros en el arte de la controversia sobre cualquier tipo de tema, que incluso escriben libros que pretenden superar a un experto en su propio campo, desde la teología a la ciencia física, en el ámbito de la política o incluso en la lucha [254]. Dado que ningún hombre puede saberlo todo, lo que ellos ofrecen a sus discípulos tiene que ser la apariencia, no la realidad, del conocimiento. Del mismo modo que un artista podría engañar a unos niños, en el caso de que no se les permitiera acercarse demasiado, haciéndoles

[253] Cf. esp. las págs. 78-81, *supra*.

[254] En relación con la lucha, Teeteto menciona a Protágoras. Cf. también la pretensión atribuida a Gorgias de que la habilidad del retórico en la persuasión le podría llevar a conseguir el puesto de médico público en competición con un doctor *(Gorg.* 456b-c). La crítica del sofista como ofrecedor de δοξαστικὴ ἐπιστήμη también se retrotrae a *Gorg.* Cf. 459c1, d6 (δοκεῖν εἰδέναι οὐκ εἰδὼς ἐν οὐκ εἰδόσι), e5.

creer que una escena pintada era real, así también el sofista exhibe simulacros de palabras (εἴδωλα λεγόμενα, 234), los cuales, muy alejados de la verdad, se toman equivocadamente por realidades y asignan toda la sabiduría a los autores de dichos simulacros.

De esta forma se sitúa al sofista en su género: él es un ilusionista o imitador [255] de la realidad (234e-35a) y, aplicando la *diaíresis*, el visitante distingue dos clases de imitación. Un modelador puede reproducir el original con exactitud, en sus dimensiones y color propios, o bien deformar intencionadamente sus proporciones (como cuando se diseña una estatua que excede el tamaño natural para un edificio alto) para hacer que ellas parezcan correctas desde una distancia y punto de vista particulares [256], aunque visto desde muy cerca y al nivel del ojo la decepción sería evidente. El lector puede experimentar una total seguridad respecto de en qué división se acabará incluyendo al sofista, pero, en este punto, la división se interrumpe y no se reanuda hasta cerca del final del diálogo, porque en el carácter del imitador sus astutas presas han hallado un sombrío y obscuro escondite. Exactamente de la misma manera que en el *Teeteto* la definición del conocimiento como creencia verdadera planteó la cuestión de la posibilidad de la falsedad, así también aquí, antes de poder tildar al sofista de imitador, hay que resolver el mismo desconcertante problema: «Este parecer y aparentar sin *ser* y el hablar de cosas, pero no de cosas verdaderas, son, tanto ahora como en el pasado, cuestiones que proporcionan una total perplejidad. Cómo puede uno decir que una cosa tal es realmente una frase o creencia falsas, sin ser cogido uno mismo en contradicción, es muy difícil de ver» (236e).

LA POSICIÓN DE «LO QUE NO ES» Y EL CRITERIO DEL SER (237a-48e)

a) La respuesta del sofista (237b-41b). Creer que pueden originarse falsedades es creer en «lo que no es», lo cual «el gran Parménides» de un modo expreso excluyó como imposible. En primer lugar, a continuación (hasta 241b), el visitante expone simplemente la doctrina eleática y su lenguaje, además de una cita directa de la «Vía de la Verdad», está impregnado de terminología parmenídea. «Lo que no es» se limita a «lo que *en absoluto* es», es decir, lo absolutamente no existente, porque así lo consideró Parménides. Nosotros expresamos esta frase, pero ¿a qué puede aludir? «Lo que no es» no puede ser ni una cosa ni muchas ni tener en modo alguno atributos, porque,

---

[255] Como se ha dicho con frecuencia, es evidente que Platón pretende recordar la descripción despectiva de *mímesis* en *Rep.* X (vol. IV, págs. 523 y sigs.). Cf. esp. 233d-34a con *Rep.* 596b-e. Diès, Budé ed., pág. 271, señala otros muchos paralelismos.

[256] Cf. *Rep.* 602c-d.

si los tuviera, *sería* de alguna forma. Incluso negar «su» existencia es llamarla singular. Simplemente no se puede pensar en ello ni hablar de ello en absoluto, como dijo el gran hombre.

Si, por lo tanto, nosotros llamamos al sofista un fabricante de «imágenes» en palabras [257], él preguntará de inmediato qué es lo que entendemos por una imagen, obligándonos a decir que *es* realmente una imagen, pero *no es* la «cosa real» de la que es imagen y a contradecirnos a nosotros mismos al decir que «lo que no es de alguna forma es» (240c4-5). Además, si le acusamos a él de engaño, lo único que nosotros podemos indicar es que induce a creencias falsas en los otros y él no dejará de señalar una vez más que creer una falsedad es creer en lo que no es, lo cual acabamos de mostrarnos de acuerdo en que es imposible.

El uso del dilema parmenídeo para finalidades erísticas era un rasgo genuino de los sofistas. Platón no había olvidado la finalidad declarada del diálogo, alcanzar la mesura de personas como Eutidemo y Dionisodoro. Pero lo que él les atribuye aquí contiene unos cuantos rasgos curiosos. Teeteto considera que es sencillo responder a la supuesta pregunta del sofista —¿Qué es lo que entiendes por una imagen?—: «Es evidente que nosotros diremos que nos estamos refiriendo a las imágenes que aparecen en el agua y en los espejos, también a los cuadros, los modelos, etc.». Pero el sofista rehusará mirar a estos objetos visibles y exigirá una respuesta basada en *lógoi*. Él querrá saber (para traducir 240a4-6 del modo más literal posible) «lo que permite, al mencionar a toda esa gran cantidad de cosas, que tú pienses que es adecuado para llamarlas por un nombre, 'imagen', que las abarca a todas ellas como una unidad». Ahora bien, I) este es el procedimiento socrático normal para obtener una definición [258], el cual, cuando se presenta (en este caso, «otra cosa de la misma clase copiada de la cosa real») resulta ser insostenible, como se ve en varios diálogos socráticos. Teeteto, al parecer, no ha sacado provecho de la lección que se le ha dado el día anterior. II) Se trata de un método que, en los diálogos de Hipias, ha quedado demostrado que un sofista no puede llegar a comprender. III) Más extraño aún, negarse a mirar a las cosas visibles y buscar la verdad sobre la realidad en *lógoi* es precisamente lo que Sócrates describe que está haciendo él mismo en el *Fedón* (99d-e), cuando, sumido en el

[257] Εἰδωλοποιόν, 293d. Un εἴδωλον era cualquier cosa que ofrecía la apariencia de algo sin ser la cosa misma —un fantasma, el reflejo, una pintura o una estatua—. Platón lo asoció a «falso», en *Teet.* 150c, y suele ser sinónimo de εἰκών (cf. *Rep.* 509e con *Sof.* 239d6-8), aunque en 299d3 parece que significa, a la luz de la división del *Sof.* entre εἰκόνες y φαντάσματα, lo segundo, tipo engañoso de imitación. Esta división es, por supuesto, *ad hoc.* Si en *Rep.* 509e-10a, Platón llama a los reflejos εἰκόνες, en 516b, φαντάσματα, y en *Sof.* 239d, εἴδωλα, lo único que demuestra es su aversión por la precisión técnica del lenguaje *(Teet.* 148c).

[258] Las expresiones τὸ διὰ πάντων y ἐπὶ πᾶσιν aparecen en *Menón* (74a y 75a), cuando Sócrates está intentando conseguir que Menón vea el mismo punto.

desconcierto por los esfuerzos anteriores y del momento para descubrir la realidad y sus causas en el mundo sensible, formuló la doctrina de las Formas.

El argumento es genuinamente socrático, no una parodia [259]. Platón (supongo yo) consideró divertido hacer la observación tan familiar *ex persona Sophistae*, con la sutil justificación de que el visitante continúa haciendo uso de la premisa puramente eleática, sobre la que se basan tantas paradojas sofísticas, de que no existe una tercera elección entre «es» y «no es». La sutileza y destreza plenas de la composición se hacen patentes cuando el sofista ha tomado la delantera al aceptarse lo que él consideraba imposible, que «lo que no es es en cierto sentido, y lo que es no es de alguna forma» (241d). Para derrotar al sofista hay que poner en tela de juicio a Parménides en persona.

Habría que señalar otra observación. La *diaíresis* se interrumpió porque el visitante fue incapaz de decidir cuál de las dos especies de imagen había que atribuir al arte del sofista, la réplica (lo más exacta posible) o la distorsionada para conseguir un efecto, el *eikṓn* o el *phántasma*. (Los términos de Cornford «semejanza» y «apariencia» son adecuados.) En lo que viene a continuación, sin embargo, se acepta simplemente que el sofista es un fabricante de apariencias [260] y, cuando se vuelve a recurrir a la *diaíresis*, se le sitúa de inmediato en esa división sin comentario o pregunta alguna (266e-67a). La argumentación no es muy acertada, sencillamente un recordatorio de la indeleble convicción platónica de la maldad del arte sofística.

b) De lo irreal a lo real (242b-45e). Después de declarar que él tiene que poner las manos indignas de un hijo sobre su propio «padre» Parménides, el eleático no lo hace de una forma inmediata, sino que echa mano de un nuevo punto de partida. Puesto que la noción de lo irreal («lo que no es») ha inducido a perplejidad, volvámosles hacia lo real. ¿Están ellos tan seguros de saber lo que quieren indicar mediante esa expresión? [261]. ¿Qué uso han hecho de la misma los pensadores anteriores? Los filósofos de la naturaleza hablaban de una o más «cosas reales», por ejemplo, dos contrarios físicos como caliente y frío, o húmedo y seco, o decían que lo que es era no sólo uno, sino también muchos, ya de un modo sucesivo o incluso los dos juntos. Tuviesen razón o no, ellos nos trataban como a niños, hablando en términos

---

[259] Campbell, *ad loc.*, llama a este pasaje una caricatura del método socrático, pero, aunque la ceguera simulada del sofista es divertida, no se hace una caricatura del método. El «caballero imperturbable» de *Teet.* 165c es irrelevante, y Cornford no menciona el asombroso paralelismo con el *Fedón*.

[260] 239c9, 240d1. La incorregible aversión platónica por una terminología fija aparece de nuevo cuando, incluso después de la *diaíresis* de εἰδωλοποιική en 235c 8-36c7, él usa εἰκών como equivalente a εἴδωλον en general (240b11-13).

[261] Como otros han señalado, el *Sofista* no ofrece respuesta a la pregunta «¿Qué es lo Real?». Tanto para Platón como para Aristóteles era la pregunta fundamental de la filosofía y es razonable suponer que era de lo que trataba el *Filósofo*.

míticos de estas cosas reales como si estuviesen movidas por el odio o el amor, estuviesen en lucha, se casaran y dieran a luz. Los eleáticos, remontándonos al menos a Jenófanes, tejieron sus mitos sobre el tema de que todas las cosas (así se las llamaba) eran Uno [262]. Ninguno de ellos expresó con claridad el significado de sus palabras. A quienes declaran que existen dos realidades, caliente y frío pongamos por caso, debe preguntárseles qué es este ser (o realidad) que ellos les atribuyen [263] por separado y a la vez. ¿Existe algo más junto a ellas, haciendo tres en total? Ellos no pueden identificarla con una y otra por separado, porque entonces existiría sólo una realidad, no dos; pero, en el caso de que la identifiquen con ambas, eso también es reducir ambas a uno. Los monistas no están en mejor situación. ¿Es *ser* lo mismo que *uno?* ¿Cómo pueden existir dos nombres según la hipótesis monista? ¿Cómo puede existir siquiera un nombre? Si él es diferente de la cosa nombrada, ellos son dos. Si no, él es el nombre de nada. Además, tiene que ser una totalidad de partes, porque Parménides lo comparó con una esfera con centro y circunferencia [264]. Como suma de sus partes, una totalidad semejante puede tener una especie de unidad, pero no puede ser «el Uno» en sí.

Cornford *(PTK,* pág. 222 y sig.) ha explicado este lenguaje un tanto extraño, aunque su argumentación no necesita depender de la existencia de las Formas platónicas, a las que Cornford saca mucho provecho (y, por supuesto, que ellas están en la mente de Platón). Los primeros pensadores no habían distinguido con claridad entre lo que *tiene,* o está caracterizado por, una cualidad y la cualidad misma. La ambigüedad de la expresión griega artículo más adjetivo facilitaba la confusión entre los dos: «lo caliente» denotaba no sólo una substancia caliente, sino también la cualidad del calor [265]. El propio uso indiferente de Platón de «lo bello» o «la belleza» referido a una Forma evidencia que él continúa obsesionado por el fantasma de este encubrimiento, a pesar de ser plenamente consciente de la distinción entre la Forma única y

---

[262] Sólo se cita a Jenófanes y Platón no está intentando una historia del pensamiento presocrático. Pero se pueden reconocer el Eros de Hesíodo y los órficos, las analogías biológicas de los primeros jonios, así como el Amor y la Discordia de Empédocles y las antinomias de Heráclito. Quien propuso una tríada de seres (242c9) pudo ser Ferécides. *Vid. fr.* 1 DK.

[263] Sólo los ἀρχαί últimos fueron reconocidos por los *physikoí* como *seres* (ὄντα). Los demás fenómenos, en cuanto combinaciones derivadas y transitorias de éstos, carecían de existencia propia.

[264] El visitante cita el *fr.* 8, 43-5 DK. Platón considera a continuación las consecuencias de si «lo que es» no es un todo, pero, puesto que se está de acuerdo en que los eleáticos dicen que es un todo, quizá podemos ahorrarnos a nosotros mismos su intrincado razonamiento sobre este punto. Es analizado por Cornford, *PTK,* pág. 223. Taylor *(PMW,* pág. 283, n. 2) y Schofield *(CQ,* 1974, pág. 42) señalan cómo esta breve sección resume argumentos del *Parménides.*

[265] Cf. vol. I, pág. 84 (Anaximandro) y 119 y sig. (Anaxímenes), vol. II, págs. 293 y sig. (Anaxágoras). Aunque existían los substantivos abstractos, el término general «cualidad» (ποιότης, traducido por Cicerón como *qualitas)* fue invención propia de Platón *(Teet.* 182a).

las múltiples cosas que «participan de ella». Así, Cornford traduce la expresión griega «lo Uno en sí» (αὐτὸ τὸ ἕν) también como «unidad» y representa a Platón como estableciendo la distinción que era imposible para Parménides: «Si lo Real es una totalidad de partes, ello posee la propiedad de la unidad ... pero no puede ser idéntico a la Unidad misma» *(o. c.,* pág. 223). Este punto nos ocupará de nuevo un poco después.

c) Materialistas e idealistas: el criterio del ser (245e-48d). De los que intentan determinar el número preciso de las cosas reales, el visitante pasa a «quienes han planteado el problema de otro modo». Él pinta una batalla hesiódica continua de dioses y gigantes: los gigantes sólo admitirán como real lo que tiene un cuerpo tangible [266], mientras que los dioses limitan la realidad a «ciertas Formas inteligibles e incorpóreas» y atribuyen a los objetos materiales no el ser, sino sólo «un proceso de devenir en movimiento». Para seguir avanzando hay que suponer que algunos de los materialistas (en realidad, un grupo tosco y violento) se han reformado de un modo suficiente como para abrirse a la argumentación. Éstos se mostrarán de acuerdo en que un ser vivo se compone de cuerpo y de alma, que un alma puede ser justa o injusta y que esto se debe al hecho de la posesión y la presencia de la justicia, o a lo contrario. El alma, piensan ellos, *es* corpórea, pero respecto de la justicia, de la sabiduría y conceptos similares, ellos no pueden negar ni su existencia ni su incorporeidad. (Personajes reformados, qué duda cabe, por no decir que son más bien títeres, estos materialistas que con docilidad aceptan el lenguaje socrático-platónico de las virtudes como si fuesen entidades poseídas por los individuos y presentes en ellos [267].) La cuestión a la que nos

---

[266] Es obvio que la referencia es a los atomistas, porque la objeción de Wilamowitz *(Pl.,* II, pág. 245) y otros de que los átomos individuales no son perceptibles por los sentidos no viene al caso. Los átomos son corpóreos, de masa tangible y visibles, y lo que no es corpóreo (por ejemplo, para los atomistas el vacío) es μὴ ὄν. En cualquier caso, ellos fueron materialistas a los ojos de Platón, que es lo que importa (vol. II, pág. 469). Yo no puedo ver una clara alusión a Antístenes, a quien Campbell consideró como el posible aludido (introd. al *Soph.*, pág. LXXIV, aunque, al parecer, lo negó después) y Apelt *(Beitr.*, pág. 70, n. 1) como indudable. Algunos piensan que no se alude a ninguna persona o escuela particular, sino a «la tendencia materialista en el pensamiento de la época» (Campbell), «a la corporeidad burda e irreflexiva del 'hombre medio'» (Taylor, *PMW*, pág. 334, quien respecto de la concepción atomista se limita a citar a Epicuro, sin identificación alguna), a «la Masa» (Wilamowitz). El lenguaje de Platón indica que él estaba pensando en una escuela particular y votó por Demócrito. El materialista «reformado» *podría* ser el hombre normal, quien es seguro que se mostraría de acuerdo en que «existe una cosa semejante a la justicia» (pág. 121, n. 184, *supra).*

[267] Ἔχειν y μετέχειν son demasiado comunes para que precisen una aclaración. Respecto de παρουσία, *vid.* esp. *Lisis* 217b-18c (cf. Crombie, *EPD*, II, págs. 255 y sig.), *Eutid.* 301a, *Gorg.* 497e, *Fedón* 100d (vol. IV, págs. 271 y sig.) y también el curioso argumento de *Cárm.* 158e-59c. Yo he hecho unas observaciones sobre estas expresiones substantivas en la pág. 80, *supra.*

está llevando Platón es la siguiente: si la corporeidad no es esencial para la existencia, ¿qué criterio de realidad podemos adoptar? Quizá los materialistas reformados se mostrarían de acuerdo en que cualquier cosa que tenga el poder o la capacidad *(dýnamis)* de actuar o ser afectada por la acción existe, aunque en mínimo grado, y es posible que acepten como definición de lo real [268] que no es otra cosa sino *dýnamis.* Teeteto la acepta en su nombre «porque ellos no tienen nada mejor que ofrecer» y el visitante añade que tanto él como ellos pueden cambiar sus opiniones después.

Los «amigos de las Formas», por otra parte, que distinguen entre el ser y el devenir, no admitirán el nuevo criterio. Ellos relegan toda capacidad, sea activa o pasiva, al reino del devenir. En su opinión, sin embargo, el ser puede conocerse y la inteligencia puede conocerlo y, si el conocimiento es una acción, lo que se conoce debe ser afectado por esa acción. Para ser coherentes ellos deben negar este extremo.

Este pasaje plantea dos cuestiones relacionadas entre sí: *1)* ¿El criterio de la realidad que se declara es propio de Platón? *2)* ¿Quiénes son «los amigos de las Formas»?

1) Verdaderamente, el criterio existía con anterioridad. Cualidades como caliente, frío, amargo, salado, etc. se conocían por sus *dynámeis* —los efectos que ellas producían y (menos frecuentemente) su potencialidad de recibir los efectos de otros—, de modo que *dýnamis* se convirtió prácticamente en una palabra para designar la cualidad, especialmente en los escritores médicos, en una época en que se consideraba a «lo caliente», etc. como entidades substantivas [269]. Es razonable, por ello, que Platón expusiera este criterio *ad homines,* para que lo aceptaran hombres con tendencias materialistas, que «no tienen nada mejor que ofrecer» (247e). Un pasaje del *Fedro* (270d) indica que él, en un tiempo, consideró a estos «poderes» al menos los factores más importantes para determinar la naturaleza de una cosa *(phýsis):* cuando se estudia un objeto simple (o las partes de un complejo), lo primero que hay que buscar es su *dýnamis* natural, «qué poder tiene en relación con qué cosa, bien para actuar sobre ella o ser afectada por ella». Sin embargo, *a)* esto no es lo mismo que exponer este poder como una comprobación de la existencia del objeto; *b)* él cita por su nombre a Hipócrates y los escritores médicos se

[268] Cornford *(PTK,* pág. 238) señaló que un ὅρος («señal») no es necesariamente una definición, pero las palabras τοιόνδ' εἶναι τὸ ἕν (247d6), unidas a las que aparecen en e4 ὡς ἔστιν οὐκ ἄλλο τι πλὴν δύναμις, parece que justifican la consideración de que la palabra está empleada aquí en el sentido de definición. (Owen también la considera así en el *Plato* I de Vlastos, pág. 230, n. 14. Yo considero natural tomar τὰ ὄντα como sujeto de ἔστιν, frente a Cornford y Runciman, *PLE,* pág. 77, n. 1.) Sobre el sentido y la historia de δύναμις, *vid.* la exposición de Cornford *(ib.,* págs. 234-38), que se apoya en gran medida en Souilhé, *Étude sur le terme* Δύναμις, resumido en Diès, *Autour de P.,* págs. 367-75.

[269] *Vid.* la exposición de Cornford a que se acaba de aludir y el vol. II, pág. 295, n. 45.

ocupaban especialmente de las *dynámeis* [270]; *c)* el argumento es *ad hoc*, el tema es la oratoria y la conclusión moral que se extrae es que un orador, para tener éxito, tiene que saber lo que la mente es capaz de hacer respecto a qué cosa y por qué puede ella resultar afectada, una tesis que a duras penas puede negarse. La frase *«dýnamis* de actuar y ser afectado por» aparece también en *Teet.* 156a, donde, al exponer su teoría de la sensación, aquellos que creen que todo es movimiento postulan dos clases del mismo, que poseen respectivamente estas dos *dynámeis*. A esto hay que responder, *a)* en la exposición de los materialistas el órgano sensorial que percibe es el colaborador pasivo, el *sensum* el activo, mientras que, en el *Sofista*, el que conoce actúa (y los teóricos del *Teeteto* igualaban la sensación con el conocimiento) y lo conocido es afectado por; *b)* los componentes de la escuela «todo es movimiento» son distinguidos explícitamente de los materialistas como un grupo «más inteligente» *(Teet.* 155e-56a); *(c)* en cualquier caso, ellos no son Platón.

Las conversaciones de Platón son conjuntos independientes y compuestos de una forma artística y las apelaciones mutuas a las mismas, aunque a menudo son útiles, necesarias, diría yo, requieren en cada caso una cuidadosa atención al contexto. Nada de lo que aparece escrito en el último parágrafo debería hacernos ignorar la advertencia explícita por parte de Platón de que esta marca de lo real es sólo provisional («tanto nosotros como ellos podemos cambiar luego nuestras opiniones», 147e), tampoco deberíamos considerarlo como algo más que un mero recurso dialéctico para prestar ayuda a la argumentación [271], con la finalidad de presentar estrechamente unidos a los materialistas y a los idealistas: los primeros tienen que admitir un elemento de lo no-material en su mundo, y los segundos, renunciar a su rígida insistencia en la inmovilidad e inmutabilidad de lo completamente real. Mas cuando, un poco después, se argumenta la necesidad del movimiento, él adopta un enfoque muy diferente.

2) Los «amigos de las Formas» son quienes «separan el Ser del Devenir y dicen que nosotros estamos en contacto con el Devenir por medio del cuerpo a través de la sensación y con el Ser real por medio de la inteligencia

---

[270] Con el *Fedro*, cf. la conjunción de δύναμις y φύσις en *Morb. Sacr.* 13 (I, pág. 600, Littré).

[271] «Sólo un paso, aunque un paso importante, en el progreso dialéctico del argumento» (Campbell, pág. 124). Así también Diès, ed. Budé, pág. 288, pero sólo Apelt, por lo que yo conozco, ha hecho una exposición detallada en favor de considerarlo como tal *(Beitr.*, págs. 70-77). Aristóteles, sin mencionar a Platón, cita esta definición como evidenciando el mismo defecto que la paralela de *H. May.*, en donde, podemos observar, Platón señala el mismo defecto. *(Vid. H. May.* 297e y sigs. y Ar., *Tóp.* 146a21-31. Yo no sigo el tratamiento de Apelt del último pasaje, *o. c.*, pág. 75.) Otros que adoptan la interpretación «dialéctica» de la definición son Cornford y Taylor. La opinión de que es exclusivamente platónica es especialmente de una generación antigua de especialistas, Grote, Zeller, Lutoslawski, Ritter (algunas referencias se hallan en Runciman, *PLE*, pág. 77, n. 2).

(psyché) a través de la razón; dicen también que ese Ser se encuentra siempre con el mismo inmutable estado, mientras que el Devenir cambia» (248a). Estas distinciones, ontológicas (la condición del Ser negaba lo sensible) y epistemológicas (lo sensible se aprehendía a través de los órganos corporales, el Ser sólo mediante la inteligencia, con uso del razonamiento independiente) coinciden exactamente con la doctrina de Sócrates en el *Fedón* y el *Teeteto* (184b-86b) [272]. La cuestión de la imposibilidad de que el Ser («las cosas que son») pudiera experimentar algún tipo de cambio era y continuó siendo un pilar de la filosofía platónica desde el *Fedón* al *Filebo*. Esta imposibilidad de cambio se aplicaba a las Formas y en repetidas ocasiones se dice que ellas son las únicas realidades. La frase que se usa aquí, «siempre en el mismo inmutable estado» [273] es la descripción platónica favorita de las mismas y, en el *Banquete* (211b), él dice, referido a «lo Bello en sí», que «nunca es afectado de ningún modo». En el *Crátilo* (239d) es sólo por el hecho de que ello permanece «siempre lo que es», por lo que puede ser el objeto del conocimiento. Su lenguaje aquí y en otros lugares evidencia que él nunca consideró al ser conocido como algo afectado por (πάσχειν) en modo alguno.

Enfrentado con este problema (y he multiplicado los ejemplos en el texto y las notas para resaltar la cuestión), yo no veo cómo alguien puede dudar que Platón está preparando al lector para una modificación de su propia metafísica [274]. Queda por ver qué forma adopta la modificación.

---

[272] Para ser estrictamente exactos, Platón dice en *Teeteto* que la sensación, del mismo modo que el pensamiento, es una función de la *psyché*, aunque en la sensación hay que hacer uso del cuerpo y sus órganos (184d), pero no se da un cambio de doctrina. Es la doctrina de *Fedón* 79a-d.

[273] 248a, αεὶ κατὰ ταὐτὰ ὡσαύτως ἔχειν. Cf. *Fedón* 78c-d (referido a ἕκαστον ὃ ἔστι, antes a οὐσία), ἀεὶ κατὰ ταὐτὰ ὡσαύτως ἔχει, *Rep.* 479a, 500c, *Tim.* 29a. En *Fil.* 61e, «las cosas que devienen y perecen» se contraponen a τὰ κατὰ ταὐτὰ καὶ ὡσαύτως ἔχοντα. Cf. también *Pol.* 269d. Las palabras en *Banq.* 211b, son μηδὲ πάσχειν μηδέν, como en *Sof.* los amigos de las Formas les niegan la δύναμις τοῦ πάσχειν. *Fedón* 78c-d y *Fil.* 58a muestran también que las Formas comprenden la totalidad de la realidad: no existen «cosas que son» excepto las Formas.

[274] Con todo, ha sido una cuestión de controversia considerable; un sumario útil, pero parcial, de la misma nos lo ofrecen los editores de Jowett, *Dialogues III*, págs. 322-24. *(Vid.* también Diès, ed., pág. 292, n. 1.) Además, se ha identificado a los amigos de las Formas con los megáricos *(vid.* esp. la larga argumentación de Zeller, II, 1, págs. 522-5), con ciertos pitagóricos (Taylor, *PMW*, págs. 358 y sig.; Burnet, *T. to P.*, pág. 280, esto se remonta a Proclo; *vid.* Field, *P. and Contemps*, pág. 227), con discípulos de Platón que lo habían malinterpretado (Campbell, introd. pág. LXXV; Ritter, *Essence*, pág. 176) y con los enemigos académicos de Eudoxo (Cherniss, *ACPA*, pág. 439, n. 376). «No se sabe» incluye a Diès, Jowett (III, pág. 337), Field *(P. and C.'s*, págs. 193 y sig.) y Runciman *(PLE*, pág. 76). Algunos de los citados, como Diès, Taylor y Field, excluyen definitivamente a Platón, otros lo consideran una posibilidad. Algunos han intentado hallar una solución combinando la observación del visitante de que él conoce a estas personas (248b) con el hecho de que él procede del sur de Italia. No me gustaría insistir en esto. Considerado como un admirador de Parménides que, no obstante, ha roto

EL MOVIMIENTO POSEE UN LUGAR EN EL MUNDO REAL (248e-50e)

En 248e, el visitante estalla: «pero, por Zeus, ¿estamos nosotros tan fácilmente persuadidos de que el movimiento, la vida, el alma y la inteligencia no tienen un lugar en lo plenamente real, que ni vive ni piensa, sino que se limita a permanecer, augusto y santo, sin inteligencia *(noûs)* o movimiento?». Ellos se muestran de acuerdo en que sería extraño decir algo semejante y en que, puesto que el pensamiento es imposible sin la vida y la *psyché*, hay que permitir que exista el movimiento y lo que se mueve [275]. Por otra parte, si *todo* estuviera en movimiento, habría que excluir de nuevo la inteligencia, puesto que su funcionamiento necesita objetos inmutables [276]. La realidad, por tanto, considerada desde un punto de vista filosófico, tiene que contener no sólo lo inmóvil, sino también lo que se mueve.

Pero en este punto surge una duda. «La suma total de lo que es», han acordado ellos, tiene que ser «no sólo todo lo que es inmóvil, sino también lo que se mueve» (249d3-4). Pero movimiento y reposo son contrarios. Decir que ellos «son» (existen) no es decir de uno y otro o de ambos que ellos se mueven o permanecen inmóviles. «Lo que es» tiene que ser una tercera categoría, que abarque tanto al movimiento como al reposo, que *son* en razón de su asociación con el Ser. La consecuencia a que llega el visitante es que la realidad («lo que es») «por su propia naturaleza» no está ni en movimiento ni en reposo, pero esto es desconcertante, porque es seguro que no existe una tercera opción: lo que no está en movimiento tiene que estar en reposo, y viceversa. La naturaleza de la realidad es tan obscura como la de la irrealidad.

El lenguaje que emplea Platón aquí es desconcertantemente impreciso, incluso para él, y hace casi imposible juzgar cuando está hablando de un estado o atributo (o Forma) y cuando se está refiriendo a un objeto en ese estado o caracterizado por el atributo, una distinción que él ha expresado siempre en su forma peculiar como la que existe entre ser una Forma y poseerla, participar de ella o imitarla. La confusión entre los substantivos abstractos «movimiento» y «reposo» (κίνησις y στάσις) y los verbos «moverse» o «permanecer en reposo» (κινεῖσθαι y ἑστάναι) con sus participios, parece completa. (En el parágrafo anterior yo he intentado ofrecer un equivalente literal

con él, es demasiado evidente que actúa como un portavoz de Platón en persona. Quienes comparten una opinión similar a la expresada aquí son Grote *(Pl.*, II, pág. 458), Friedländer (III, pág. 265), Ross *(PTI*, pág. 107), Grube *(P.'s Th.*, págs. 41, 295 y sig.), Ritter *(Essence*, pág. 175), Allan (intr. a *PMD* de Stenzel, pág. XVII, n. 1).

[275] En *Fedro* (245c, vol. IV, págs. 402-405) se ha definido *psyché* como lo que se mueve por sí mismo y fuente de todo movimiento *(kínēsis; vid. supra*, pág. 113, n. 160, en relación con la gran variedad semántica de esta palabra).

[276] Esto se demostró, en contra de los neoheraclíteos, en *Teet.* 181d-83c.

al griego de Platón) [277]. Por el momento, Platón no distingue I) «*x* no es ni A ni B» con el sentido de «*x* no tiene la propiedad (o no está en el estado) A ni B» de II) «*x* no es idéntico a A ni a B», en este caso «lo que existe no está ni en reposo ni en movimiento» de «la existencia no es lo mismo que el reposo ni que el movimiento». Después de haber dicho que existen tanto las cosas que se mueven como las que no se mueven, lo lógico hubiera sido esperar que él hubiera preguntado: ¿mediante esto queremos decir que ellas están (ya una o ambas clases) en movimiento o en reposo? Y, aunque decir que ellas existen no es lo mismo, ello no implica la absurda consecuencia que ni la una ni la otra están en movimiento ni en reposo, lo cual se sigue de la substitución (seguramente injustificada) de movimiento y reposo por cosas en movimiento y en reposo. Hasta el final, Platón continuó creyendo que las Formas eran los ejemplos supremos de sus caracteres (cf. *supra*, pág. 54).

O Platón sabía lo que estaba haciendo y esta actitud cambiante [278] se pone en práctica recurriendo al joven Teeteto (al igual que Sócrates usa a menudo falacias para buenos fines) [279], a fin de conducirle a la nueva e importante doctrina de la combinación de las Formas, la cual intenta al menos aclarar esta confusión, o se está permitiendo una vez más un desaliño tal en la expresión que en este caso es difícil de perdonar. Una vacilación similar en la descripción de la realidad como capacidad, la cual, aunque causa un perjuicio menor, es irrelevante, hace difícil que uno disipe sus propias dudas [280].

EL PROBLEMA DEL MOVIMIENTO Y LA REALIDAD

La investigación especializada se halla claramente dividida respecto de lo que Platón quiere decir en este apartado. Las cuestiones fundamentales son: 1) ¿Pretende él atribuir un cambio a las Formas mismas [281] o simplemente

---

[277] En 250b7, Cornford llama a τὸ ὄν «realidad» y puede ser que tenga razón, aunque yo he conservado «lo que es». Por el contrario, γένεσις y οὐσία, en 248a10-11, se usan (como sucede a menudo) como colectivos de τὰ γιγνόμενα y τὰ ὄντα.

[278] Mencionado, pero con seguridad minimizado por Cornford, *PTK*, págs. 248 y sig.

[279] Cf. las págs. 52 y sig., *supra*.

[280] 247d8-e3 «Todo lo que *posee* una capacidad realmente existe» y 248c «Siempre que una capacidad *está presente en* algo, existe», pero 248e7 «Las cosas que existen no *son* sino capacidad».

[281] Es cierto, como señaló Diès (ed., págs. 287 y sig.), que Platón aplica a veces πάσχειν en un sentido tan amplio que elimina toda connotación dinámica. En *Fedón* 97c, él habla de ἢ εἶναι ἢ ἄλλο ὁτιοῦν ποιεῖν ἢ πάσχειν, y, de un modo semejante, en *Parm.* 136b, ὡς ὄντος καὶ οὐκ ὄντος καὶ ὁτιοῦν ἄλλο πάθος πάσχοντος. Si hasta el ser es un πάθος, del mismo modo que ser conocido, hay que estar de acuerdo con Runciman (*PLE*, pág. 81; cf. pág. 23, n. 1) en que existe «un sentido plausible en el que puede haber pensado Platón que las Formas pueden cambiar sin perder su inmutabilidad». Sin embargo, puesto que la decisión de que todo

ampliar el ámbito del Ser para incluir la vida y la inteligencia que no son Formas? 2) ¿Está yendo todavía más lejos en su discrepancia de los amigos de las Formas y admitiendo que lo que ellos llamaban Devenir —los objetos cambiantes y perecederos del mundo físico— forma parte del ámbito del verdadero Ser?

El lenguaje de Platón hace casi prácticamente imposible dar una respuesta a la segunda cuestión. Cherniss afirma *(SPM,* pág. 352) que el movimiento (κίνησις) que se admite es la *Forma* del movimiento y que su manifestación en el Ser es la automoción de la vida, un movimiento no fenoménico que es completamente diferente de γένεσις (el devenir), lo que Cornford y De Vogel llaman «movimiento espiritual». La disyunción entre Ser y Devenir ni se rechaza ni se restringe. Esto es sobremanera razonable, y no sólo la *República,* sino cualquier otro diálogo de juventud o de vejez, contradicen efectivamente la idea de que Platón le hubiera podido permitir alguna vez al mundo sensible traspasar el puente entre el Devenir y el Ser. Dejando a un lado el *Timeo,* sólo hay que mirar a *Filebo* (59a-c), en donde se dice que los cosmólogos estudian «no las cosas que son siempre, sino las que devienen», cuya inestabilidad impide cualquier conocimiento o pensamiento exacto sobre ellas.

Aquí, sin embargo, él dice que el Ser incluye no sólo las Formas Reposo y Movimiento, sino también «todo lo que es inmóvil y todo lo que se mueve», lo cual presta verosimilitud a la opinión de Diès, Solmsen, y más recientemente Keyt [282], en el sentido de que el Ser incluye todas, o algunas cosas, del mundo físico. Por supuesto que esto sería una retractación y es conveniente recordar lo que acabamos de observar, que Platón puede pasar de los conceptos de movimiento-reposo a un movimiento-inmóvil con una indiferencia en apariencia insensible a la comodidad de sus lectores. Platón, dice Solmsen, «no se habría permitido con facilidad entregar el Universo en su totalidad», con sus cualidades de orden, estructura y armonía, «al 'no ser'». Por supuesto que no. Él lo sitúa en el Devenir, habiéndose esforzado al máximo (en la *República)* por mostrar que la opción no es simplemente entre los contrarios Ser y No-Ser. El *Timeo* deja clara la posición del cosmos: el orden

lo que existe es o posee una δύναμις lleva directamente al descubrimiento trascendental (así parece anunciarlo al menos el visitante) de la presencia del movimiento, la vida y la inteligencia en el ámbito del Ser, la palabra tiene que poseer aquí con toda seguridad su significado semántico más marcado y usual. En cualquier caso, poseemos una afirmación anterior platónica de que una Forma no puede πάσχειν en absoluto *(vid.* la pág. 155, n. 273, *supra).*

[282] Diès, *Autour de P.,* pág. 560 («dans le visible même»); Solmsen, *P.'s Th.,* págs. 80-83 («el Cosmos»); Keyt, en *PQ,* 1969, esp. la pág. 6 («dotados de alma, cuerpos vivos»: Keyt proporciona más referencias para la discusión). *Vid.* también De Vogel, *Philosophia,* I, págs. 176-82, 194-209; Ross, *PTI,* págs. 108-11; Grube, *P.'s Th.,* págs. 295-97. Yo no estoy plenamente de acuerdo con De Vogel, aunque su explicación es atractiva y está bien defendida, en que, para Platón, el mundo inteligible era una unidad articulada y orgánica y, por ello, un ζῷον, el νοητὸν ζῷον de *Timeo* 39e1.

que él indudablemente evidencia lo debe a su creación por la Inteligencia divina como una *copia* (εἰκών) del mundo de las Formas eternas (28b), «lo más bello de todas las cosas que se originan» (29a). Su posición aparece expresada en la secuela del *Sofista,* el *Político* [283]:

> Ser siempre lo mismo y en el mismo estado inmutable pertenece sólo a la más divina de todas las cosas y el cuerpo no está en esta clase. Lo que nosotros llamamos mundo y cosmos ha recibido muchos dones santos de su creador, pero, sin embargo, participa del cuerpo. No puede, por ello, permanecer siempre inmutable, aunque su movimiento es lo más uniforme posible, invariable y en un lugar [*sc.* circular].

El cosmos es vivo (ἔμψυχον, «dotado de alma», en griego) y lo que Platón admite ahora que Es no es el cuerpo giratorio del cosmos o su contenido, sino el elemento de alma que hay en él («vida, *psyché* e inteligencia», 248e), que desciende sobre los seres vivos subordinados, y a *fortiori* la Inteligencia suprema, el Creador, que lo hizo «lo más semejante posible a él mismo» *(Tim.* 29a) [284]. Con anterioridad, como hemos visto, esta posición se reservaba exclusivamente para las Formas y, en el *Fedón,* a pesar de proclamar que el alma es inmortal, Platón se aventuró sólo a llamarla semejante a las Formas, que se parece a ellas y pertenece a la misma región (72d-e). De aquí a su igualación con ellas, en la medida en que pertenecen igualmente al verdadero Ser, el paso que había que dar no era largo —estaba quizá implícito en el *Fedón*—, mas el visitante acoge casi como una revelación su reconocimiento de su significado pleno en el hecho de introducir el movimiento y la actividad en lo que había sido sólo un mundo de Formas estáticas e inmutables. Desde el *Fedro* el alma ha sido por definición el automoviente que inicia todo movimiento, y las *Leyes* muestran que, aunque ella comunique el movimiento físico a los cuerpos al infundirles el hálito vital, sus movimientos propios son espirituales. Allí la prioridad del alma sobre el cuerpo y su función causal sirven como prueba de que actividades psíquicas como el deseo, el razonamiento, la memoria, tienen más importancia que atributos corporales del tipo de las dimensiones espaciales y la fuerza física [285].

Las Formas, como he dicho, continúan siendo inmóviles e impasibles. Su función causal, en la que algunos han visto una especie de movimiento [286], se

---

[283] 269d-e, que repite en esencia *Rep.* 530a-b. *Tim.* 38c, es incluso más contundente: el mundo es γεγονώς, su modelo ὄν.

[284] Los diálogos intermedios no mencionan una Inteligencia suprema, y sólo una vez, de pasada, aluden a un creador *(Rep.* 530a).

[285] *Fedro* 245c y sigs., *Leyes* 895e-97b. *Vid.* vol. IV, págs. 402-405, pero también la pág. 310, n. 156, *infra.*

[286] En Diès, *Soph.,* pág. 288, n. 1, pueden hallarse referencias a estas y a otras teorías; por ejemplo, a la «animación» de las Formas como seres conscientes o pensantes.

asemeja más bien a la del Motor Inmóvil de Aristóteles: la mera existencia de su perfección provoca el desarrollo de las potencialidades en los objetos físicos, que se esfuerzan, en palabras del *Fedón,* por emularlas. Quizá esto es enfatizar la concepción de las Formas como «paradigma» a expensas de las nociones de «participación» y «presencia *en».* Pero, de todas las expresiones con las que Platón intentaba expresar la relación entre las Formas y los objetos particulares, la del modelo y la copia me parece que es la que se aproxima más a la raíz de la cuestión.

NOTA

Yo sería el último en pretender seguridad respecto de lo que se dice aquí. Siempre nos acompaña la tentación de adaptar las palabras de Platón a una idea preconcebida de su filosofía y los lectores deberán tenerlo en cuenta al estudiar las interpretaciones a las que se hace referencia en la pág. 158, n. 273. Yo podría aventurar quizá algunos comentarios provisionales sobre la de Keyt.

I) pág. 4: «La palabra ἔμψυχον sólo puede aplicarse con propiedad a los cuerpos.» Pero (pág. 5), en 246e7, σῶμα ἔμψυχον describe a un ser *mortal* (θνητὸν ζῷον), al igual que, en *Pol.* 261b, ἔμψυχα (animales terrestres) son una clase de γιγνόμενα. Τὸ παντελῶς ὄν con seguridad no es θνητόν, y nada corpóreo puede ser ἀθάνατον, ni siquiera en el cosmos, que durará siempre sólo porque su creador lo quiere así *(Tim.* 37c-38c, 41a-b). El lenguaje no es siempre perfectamente lógico y yo creo que, en 249a10, Platón mediante ἔμψυχα quería simplemente significar «vivos», incluso con la vida de una deidad incorpórea cuya única actividad es el pensamiento.

II) págs. 7 y sig.: Keyt ve dos paradojas, que dependen respectivamente de las afirmaciones las Formas *llegan* a conocerse y se conocen. Yo no encuentro esta antítesis en el texto (el infinitivo de presente γιγνώσκεσθαι no significa necesariamente «llegar a conocerse», del mismo modo que tampoco ὁρᾶσθαι significa necesariamente «llegar a verse») y no es necesario suponer (aunque es posible) que Platón ha renunciado a su fe en que, después de la preparación intelectual adecuada, las Formas se conocen en un destello o visión único e instantáneo, sin proceso alguno de *llegar a* conocer.

III) pág. 10: Keyt afirma que el argumento platónico en *Crát.* 439e-40a no prueba que un objeto de conocimiento tiene que ser completamente inmutable, sino sólo que no tiene que estar *siempre* cambiando. Proteo está cambiando, pero durante el tiempo que él elige permanecer, pongamos por caso, un árbol o un leopardo, yo puedo, según el argumento de Keyt, «conocer esto». Pero *a)* según esta respuesta, él sólo es cognoscible mientras que es inmutable: un objeto continúa siendo cognoscible solamente en la medida en que es inmutable; *b)* Keyt añade: «En mi ejemplo, yo sólo tengo interés por conocer lo que él es ahora, no lo que es realmente», lo cual con seguridad elimina toda relación con Platón, para quien conocer algo era conocer su esencia, «lo que es realmente», y nada más.

LA INTERRELACIÓN DE LAS FORMAS (250e-54b)

Una pequeña recapitulación puede ser útil. Nosotros llamamos al sofista un productor de imitaciones y falsedades, de irrealidades de hecho. Él se refugia en la sentencia parmenídea de que no existe un camino intermedio entre «lo que es» y «lo que en modo alguno es», «el no ser en sí» [287]. Para atraparlo tenemos que demostrar que Parménides estaba equivocado, que «lo que no es en algún sentido es, y, a la inversa, lo que es de algún modo no es» (240e, 241d). Hemos partido de un examen de las teorías pasadas, de los cosmólogos que afirmaban que sólo existen unos muy escasos componentes básicos del mundo y todo lo demás posee sólo un carácter derivado, que deviene y perece, conforme los elementos substantivos se combinan y separan, y del mismo Parménides, que admitía el Ser uno. Luego, desde otro ángulo, criticábamos por su extremismo las facciones opuestas de los materialistas y los idealistas. La realidad, lo que *es*, tiene que incluir tanto lo inmóvil e inmutable (las Formas de los idealistas) como el movimiento, al menos bajo la forma de vida e inteligencia. Pero ¿qué quiere decir que el Movimiento y el Reposo *son?* No que ellos son lo mismo (porque son contrarios), ni que uno y otro o ambos son lo mismo que el Ser. El Ser es una tercera cosa, pero esto no puede significar que no está ni en movimiento ni en reposo, porque eso carece de sentido. Lo que se necesita es una investigación completa de los significados posibles de «es» y «no es». Hasta ahora, dice el visitante, ambos nos han desconcertado. A medida que avanzamos, uno puede arrojar luz sobre el otro, o, si ambos se nos escapan, podemos tener la esperanza de seguir el rumbo entre ellos [288].

Así, con la habilidad característica, nos ha llevado, en una viva discusión, desde las artimañas del sofista, a través de la cosmología primitiva, el monismo, el materialismo y el idealismo, a un análisis de los conceptos expresados indiscriminadamente por la palabra griega «ser», tal y como se usa ordinariamente [289]. Éstos eran fundamentalmente tres: identidad (Tomás es mi hijo), atribución (Tomás es alto) y existencia (el pobre Tomás ya no existe) [290]. Se

---

[287] 238d9, τὸ μὴ ὂν καθ'αὑτό; 240e2, τὰ μηδαμῶς ὄντα.

[288] 250e-51a, aceptando la traducción de Campbell y Owen *(Plato,* I, ed. Vlastos, pág. 230) antes que la de Cornford.

[289] 243d. Teeteto: «Quieres decir que debemos investigar en primer lugar lo que piensa la gente que significa el uso de la expresión 'lo que es'. Visitante: 'Has comprendido exactamente lo que quiero decir'.»

[290] Yo no pienso que esta clasificación nos engañará ahora, aunque Kahn considera el sentido primario de εἶναι como «ser el caso» o «cierto» (un sentido importante al que me he referido en más de una ocasión: *vid.* pág. 81, *supra),* con sentidos tanto existenciales como predicativos de casos especiales de esto. Él sostiene, por supuesto, que la noción griega de ser difie-

ha pensado por lo general que, en el *Sofista,* admitió los tres. Cornford veía sólo dos, la existencia y la identidad *(PTK,* pág. 296) y recientemente se ha afirmado que él no distinguió el sentido existencial de ninguno de los otros dos por separado ni de los dos juntos [291]. Lo que es seguro es que la dificultad nacida del aserto parmenídeo «no es» sólo podría aplicarse a lo absolutamente inexistente, «a lo que no es en absoluto», a la nada total.

El nuevo planteamiento platónico del estudio de lo que se entiende por ser y no ser parte de la añeja cuestión, que Parménides llevó a su punto culminante, de la Unidad y la Pluralidad. Nosotros solemos llamar a una cosa recurriendo a varios nombres, como cuando decimos un hombre es pálido, alto, bueno o malo, mas, dicen algunos, tú no puedes hacer de una cosa mu-

---

re radicalmente de la nuestra de existencia. Yo considero como existenciales y primarios usos como el homérico y hesiódico θεοὶ αἰὲν ἐόντες, y el famoso ἔστιν θάλασσα (Esquilo, *Ag.* 958), pero a todo estudiante del pensamiento griego debería exigírsele la lectura del artículo de Kahn («The Greek Verb 'To Be' and the Concept of Being», en *Foundations of Language,* 1966).

[291] Por Malcolm, en *Phron.,* 1967, págs. 130 y sigs.; Owen, *Plato* I, págs. 223 y sigs.; y, más recientemente, Gosling, *Plato,* 1973, págs. 213 y sigs. Malcolm cita también a Runciman, *PLE,* pág. 84, pero la posición de Runciman, si se lee hasta la pág. 90, es un poco delicada. «Platón no somete a consideración el problema de la existencia como tal. Él establece sólo que todo tiene que tener una especie de Ser, pero no puede decirse que esto es la misma cosa.» «En dos lugares parece que el sentido del verbo es el puramente existencial ... Platón está usando *deliberadamente* [el subrayado es mío] εἶναι en un sentido en el que es legítimo y perfecto, sin adición alguna, transformarlo en un uso de identidad o copulativo.» Con todo, «él no distinguía aún específicamente el sentido existencial como tal». En la pág. 102, Runciman lo considera el logro principal del análisis platónico que «pone en evidencia cómo la negación no implica necesariamente una aserción de no existencia». Yo no veo que esto se haya podido conseguir de otra manera que no sea expresando la distinción entre los sentidos copulativo y existencial de εἶναι. Bluck, veo ahora, sostiene que «Platón asimiló los sentidos existencial y copulativo de 'ser'». *Vid.* su *Soph.,* publicado en 1975, págs. 62-67, 119. Aun a riesgo de una simplificación excesiva (error en el que no incurren los intérpretes recientes de Platón), yo sugiero que, cuando Platón afirma que el Movimiento y el Reposo *son* (254d10), pero no son idénticos, él mismo se muestra consciente de la distinción entre el «es» referido a la existencia y el referido a la identidad («la identidad y la existencia no pueden ser lo mismo» es una traducción adecuada de 255c3) y, mediante la introducción de la relación asimétrica de una Forma con otra (pág. 130, *supra:* μετέχειν es el verbo que suele usarse para indicar la relación de los objetos particulares con las Formas), él llama la atención sobre el tercer uso de «ser», el atributivo, predicativo o copulativo. (Yo he recibido en esta cuestión el aliento del lúcido y convincente artículo de Ackrill, en *SPM,* págs. 207-18.)

Por supuesto que R. Robinson tiene razón al recordarnos que para Platón esto no era gramática o lógica, sino ontología *(Essays,* pág. 37). «Él está hablando entre el Ser, no sobre la palabra 'ser'.» Pero esto no es necesariamente considerar equivocados a quienes (como Shorey y Taylor) le han asignado el descubrimiento de la cópula o han afirmado que él distingue los sentidos de «es» y «no es». Cf. también el siguiente parágrafo de Robinson: Platón «nos ofrece una exposición de lo que él llama la 'forma' de lo Otro; no existe una forma semejante; sin embargo, todo lo que él dice sobre ella es cierto respecto de otra cosa, a saber, la palabra 'otro'».

chas. Dado que hombre y bueno son diferentes, tú no puedes decir legítimamente un hombre es bueno, sino sólo «hombre es hombre» y «bueno es bueno». Esto, no obstante, se rechaza con rapidez considerándolo como «un entretenimiento para muchachos y ancianos estúpidos» [292]. La doctrina había dejado perfectamente establecido, por supuesto, que un objeto individual podía participar de muchas Formas o estar relacionado con ellas [293]. La cuestión filosófica (como se la llama después) es si las Formas mismas pueden relacionarse o combinarse entre sí, una cuestión que había presagiado el *Parménides,* donde Sócrates dijo que sería asombroso que las Formas contrarias pudieran combinarse, la Semejanza con la Disemejanza, la Pluralidad con la Unidad, el Reposo con el Movimiento, etc. [294]. Ahora la doctrina de las Formas entra en una nueva fase con una consideración completa de todas las posibilidades: las Formas no pueden combinarse, todas las Formas pueden combinarse, algunas pueden combinarse con algunas otras, algunas pueden combinarse con todas las demás. Desenredar sus variadas relaciones es el objeto de una ciencia especial, la dialéctica [295]. Pero, ¡Dios mío! (dice el visitante), tratando de perseguir al sofista parece que nos hemos topado primero con el filósofo, a cuyo ámbito pertenece. Bien, él debe esperar su turno [296]. Ahora el sofista sigue siendo la presa. Su escondite se encuentra en la obscuridad del no ser y, para hallarlo, es necesario someter a consideración por lo menos alguna de las Formas.

---

[292] El argumento contra todo lo que no sea la predicación de identidad suele atribuirse a Antístenes, pero yo he expresado mis dudas sobre ello en el vol. III (págs. 213, 215-17).

[293] (Me he aventurado a mantener, en las págs. 70-72, *supra,* que los argumentos de *Parm.* no implican el abandono de la inicial teoría de las Formas.) Obsérvense las palabras de 252b9-10. Los contrarios de la predicación no tautológica «no permiten que nada, por participar en otra propiedad (κοινωνίᾳ ἑτέρου παθήματος), sea llamado esa otra cosa». Aunque esto contribuya a aumentar la dificultad de la traducción en inglés, dudo que el genitivo ἑτέρου dependa de παθήματος (Cornford, Owen, en *Plato* I, págs. 251, n. 48, 256), que indudablemente ofrecería un texto griego difícil. Un hombre no puede participar de una propiedad (el bien) que es distinta de él mismo (hombre) y ser llamado «bueno» al mismo tiempo que «hombre».

[294] De un modo semejante, en *Fedón* 102d-e, Platón dice que la Grandeza nunca «admitirá» la Pequeñez. Respecto de δέχεσθαι, cf. *Sof.* 253c1. Los diversos términos que se usan para describir la relación entre las Formas en *Sof.* (κοινωνεῖν, μετέχειν, etc.: lista completa de Cornford, *PTK,* pág. 255) son en su mayor parte los que Platón suele usar respecto de la relación del objeto particular con la Forma. Ahora, al menos, no existe duda de que el Movimiento, el Reposo, etc. son Formas, *cosas* que no se mueven, etc., aunque no hallamos un término general hasta 235b8 (γένη), d5 (ἰδέα) y 254c2 (εἴδη).

[295] Respecto de su descripción total en 253d-e, *vid.* esp. las págs. 143 y sig., *supra.*

[296] Peck *(CQ,* 1952, pág. 45) considera esto como una advertencia de que los argumentos que siguen serán sofísticos, no filosóficos, apoyando así su tesis general de que los γένη o εἴδη de este diálogo no tienen nada que ver con las Formas platónicas, Pero no parece que Platón exponga primero argumentos sofísticos y luego los rectifique. Los γένη pertenecen a la misma línea de razonamiento mediante la cual el sofista acaba siendo cazado y, por ejemplo, la prueba de que ταὐτόν y θάτερον son γένη de pleno derecho (Peck, pág. 46 y sig.) no compro-

En la terminología posterior, que una Forma *(A)* «participa de» otra *(B)* significa que ella posee *B* como un atributo, de manera que *B* sólo puede predicarse verdaderamente de ella, exactamente igual que un individuo, Sócrates, puede participar de la sabiduría y ser sabio. La relación puede ser recíproca, en cuyo caso los verbos «combinarse» o «participar» (μείγνυσθαι, κοινωνεῖν) resultan adecuados, o puede ser que no lo sean. El Movimiento participa del (μέτεχει τοῦ) Ser (por eso existe una cosa semejante), pero el Ser no participa del Movimiento, lo cual significaría que todo lo que *es* (existe) se mueve [297].

No puede suceder o que ninguna Forma pueda combinarse o que todas puedan combinarse entre sí. Lo primero significaría que la Forma no pudo llegar a existir (es decir, en lenguaje de Forma, participar de la Existencia). A continuación dice que ello equivaldría a echar por tierra todo el discurso, que consiste en el entrelazamiento de las Formas. Pero, si todas las Formas pudieran combinarse, incluso serían ciertas las afirmaciones autocontradictorias del tipo el Movimiento está en reposo o el Reposo en movimiento (252d).

Podría decirse perfectamente que la Forma Movimiento tiene que ser inmóvil (=inmutable), puesto que todas las Formas lo son. Yo personalmente no veo que Platón haya conseguido superar alguna vez por completo esta dificultad, que está estrechamente unida a su uso indiscriminado del substantivo abstracto («El Movimiento», κίνησις, o «El Ser», οὐσία) y el participio («lo que se mueve», τὸ κινούμενον, o «lo que es», τὸ ὄν). Las Formas comunican sus cualidades a todo lo que participa de ellas o se relaciona con ellas, en virtud de que ellas mismas son los ejemplos supremos y perfectos de esas cualidades. Es curioso cómo Cornford, Ross *(vid. PTI,* págs. 112 y sig.) y otros ignoran este hiato en el pensamiento platónico. Es posible que Platón haya tenido en su mente que las Formas contrarias no pueden mezclarse en el mismo objeto individual (entrar simultáneamente en él), como explicó el *Fedón* (102d-e), pero esto no es lo que él dice. La doctrina de las Formas independientes de sus encarnaciones tuvo en su origen un fuerte aroma metafísico o religioso (ellas son «divinas»), que necesitaba un uso libre de la metáfora y, en cuanto instrumentos puramente lógicos, ellas juegan un papel desagradable —esas Formas de las que decía el Sócrates platónico «de una forma simple y sencilla» que en virtud de *una* especie de adhesión con

mete la falacia de Dionisodoro. La omisión del predicado en 2) es subsanada inmediatamente por 4). Apoyarse en un argumento torpe hasta este punto no sería modo de definir a un sofista, a un filósofo o a nada, ni Platón está insinuando que él lo hará así. Cherniss, en *JHS,* 1957 (I), pág. 23, n. 57, señala que οὐσία, ταὐτόν y θάτερον aparecen como Formas en *Tim.* (35a, 37a-b), el que Peck lo considerara posterior a *Sof.* 254b3 es otro indicio que apunta al supuesto diálogo sobre el filósofo.

[297] Platón señala también la diferencia usando κοινωνεῖν y sus compuestos con genitivo o dativo. *Vid.* Ross, *PTI,* pág. 111, n. 6.

las cosas (y él no pudo expresar con seguridad *qué* especie) ellas les daban el carácter que poseían (*Fedón* 100d).

CINCO DE LAS FORMAS MÁS IMPORTANTES: REFUTACIÓN DE PARMÉNIDES (254b-59b)

La única posibilidad que queda es que unas Formas puedan combinarse y otras no puedan. En esto ellas se parecen a las letras del alfabeto y quizá también en que algunas de ellas (las vocales) se mezclan con todas las demás y hacen posible su unión mutua (253a, 254b-c). Tales Formas que se extienden por todas partes o lo penetran todo serían los vínculos que permiten a las demás mezclarse o, a la inversa, en algunos casos responsables de mantenerlas separadas [298]. El paso siguiente es examinar las relaciones entre las Formas mismas a la luz de estas generalidades y, puesto que sería imposible someter a todas ellas a revisión, el visitante elige «algunas de las reconocidas como más importantes» (254c) [299], que son especialmente relevantes para una comprensión clara de «lo que es» y «lo que no es». Tres son ya familiares: Movimiento, Reposo y Ser, de las que las dos primeras no pueden mezclarse, pero la tercera se mezcla con ambas, puesto que ambas *son*. Además, cada una es idéntica a sí misma y diferente de las otras, y, puesto que ninguna es idéntica a lo Mismo (la Forma Mismidad), Mismo y Diferente son dos nuevas Formas, de las que participan las tres primeras [300]. Al demostrar que Ser y Diferencia no son idénticos, Platón expone la distinción entre ser de una cosa «en y por sí mismo» y ser en relación con algo más. La Forma Ser incluye ambas, por ejemplo, Sócrates *es* (existe, o es el mismo) [301], y Sócrates es... (por ejemplo, más bajo que Simias), pero la Diferencia es siempre relativa (πρός τι).

[298] 253b-c. *Vid.* Cornford, *PTK*, págs. 261 y sig.

[299] Respecto de la traducción «más importantes» en lugar de «muy grandes» (Cornford), *vid.* Ross, *PTI*, pág. 113, n. 6. Peck (*CQ*, 1952, pág. 45) dice: «no hay que explicar el sentido de μέγιστον». Presumiblemente significa, en su sentido usual, «lo más grande», es decir, más importante. Cada uno de los γένη Ser, Mismo y Diferente incluyen todo y Reposo y Movimiento dividen la totalidad del campo que hay entre ellos. ¿Por qué necesitaría esto de una explicación? Cf. también Ackrill, en *Ryle*, pág. 391. Otros (Leisegang, *RE*, col. 2495; Trevaskis, en *Phron.*, 1962) lo traducen como «más importantes» o «básicas», porque éstos son los γένη a los que habían prestado mayor atención los primeros filósofos al preguntar «¿Qué es el Ser?» y responder «Es movimiento» (Heráclito) o «reposo» (Parménides).

[300] Que «el Movimiento es diferente (del Reposo)» no significa que el Movimiento y la Diferencia sean lo mismo parece bastante obvio, aunque Platón lo defiende recurriendo a una argumentación muy complicada, explicada por Cornford, *PTK*, pág. 280, n. 1.

[301] Owen ha sugerido que la contraposición se da probablemente no entre usos completos e incompletos de εἶναι, sino entre dos usos incompletos en las afirmaciones de identidad y de predicación (*New Essays*, ed. Bambrough, pág. 71, n. 1). No obstante, puede distinguir el uso absoluto del uso como cópula.

La atención se concentra ahora en la Diferencia, puesto que la escapatoria del sofista dependía de la imposibilidad de decir respecto de algo que «no es», y Platón desea mostrar que ese enunciado puede ser equivalente sólo de la afirmación perfectamente permisible «es diferente» de otra cosa. La Diferencia es una Forma «vocal» que «impregna» a todas las demás (255e), porque cada una es diferente de las restantes sin ser la Diferencia misma. Ahora estamos llegando al meollo de la cuestión. Podemos decir que el Movimiento es lo mismo y no lo mismo porque *no estamos usando la palabra en el mismo sentido en ambos casos* (οὐ... ὁμοίως εἰρήκαμεν 256a11). Nuestra frase es, en efecto, incompleta. Hablando con propiedad, ella debería ser: él es lo mismo (participa de la Igualdad) en relación consigo mismo por el hecho de ser lo mismo que él mismo, pero no lo mismo por el hecho de que participa de la Diferencia, o se combina con ella, en relación a todo lo demás. De esta manera se modifica el principio de que, mientras que un objeto particular podía poseer cualidades opuestas por participar de Formas opuestas, esto difícilmente podría ser cierto respecto de las relaciones de las Formas entre sí (*Parm.* 129d-e, págs. 48 y sig., *supra*). Una Forma no puede mezclarse con la que le es propiamente opuesta, pero cualquier Forma, pongamos *A* y *B*, puede participar de otras *X* e *Y*, siendo *X* e *Y* opuestas, si están relacionados los conceptos de los que *X* e *Y* son prototipos y con la condición de que *A* y *B* no pueden participar de ambos en relación con la misma cosa. Analizadas de una forma completa y filosófica, frases como «*A* es lo mismo» y «*A* es diferente» se convierten en «*A* participa de la Igualdad con referencia a sí misma» y «*A* participa de la Diferencia con referencia a *B*». Y al mismo tiempo «es» (participa del Ser) y «no es» (es diferente del Ser en sí). Incluso el Ser «no es» en el sentido de que es diferente de las demás Formas (257a).

La gran contribución del *Sofista* a la filosofía reside quizá en la afirmación que yo he subrayado en letra bastardilla de que una palabra se puede usar en más de un sentido[302]. El desafío total de Parménides y muchos de los argumentos de la sofística se apoyaban en el supuesto de que el verbo «ser» tenía un solo y único significado. Una vez que se había demostrado que la misma palabra no se usaba siempre para expresar el mismo concepto —que, por ejemplo, la existencia, la identidad y la atribución no eran lo mismo, aunque se expresaban mediante la palabra «es»—, el pensamiento griego se liberó de una gran cantidad de problemas irreales (y desde nuestra perspectiva actual casi incomprensibles). Aristóteles pudo empezar donde Platón se detuvo, con la simple declaración de que «existen muchos modos en que una cosa se dice 'ser'» y continuaba sin más ni más enumerándolos, desechando

[302] Cf. también 259c-d, donde el visitante habla de la importancia, «cuando alguien dice que una cosa diferente es en cierto sentido lo mismo, de ser capaz de determinar en qué sentido y en relación con qué es una cosa o la otra». Él añade que esto, en contraposición con las trivialidades del argumento erístico, es una empresa no sólo difícil, sino que merece la pena.

el torpe lenguaje de las Formas que había cumplido su finalidad en la obra pionera de Platón[303].

En lo que se refiere al conocimiento (257c) y sus diferentes secciones, las ciencias o los oficios[304], «la naturaleza de lo Diferente» se divide en «partes», lo no-bello, no-grande, no-justo, etc. Éstos se contraponen con sus opuestos, lo bello, etc. y existen en medida no menor que ellos.

Lo no-bello es evidente que incluye todo lo que no es bello, lo no-justo todo lo que no es (es diferente de lo) justo (echando por tierra de este modo la falacia cometida por Sócrates en *Prot.* 331a: la diferencia entre contrarios y contradictorios acababa de resolverse en 257b). La fatal ambigüedad de «lo bello» hace difícil decidir si «todo» debería ser «toda Forma»[305]. Probablemente lo no-bello es, como dijo Cornford *(PTK*, pág. 293), «el nombre colectivo que se aplica a todas las Formas que existen que son diferentes de la Forma individual 'Bello'». Cada una de ellas participa de lo Diferente con relación a las demás. Esto tiene que ver con la advertencia del *Político* en el sentido de que hay que dividir de acuerdo con los tipos o clases verdaderos. Dividir a la humanidad en griegos y bárbaros es una mala clasificación porque «bárbaro» es simplemente un nombre que abarca a todas las razas heterogéneas que no son griegas —lidios, frigios, persas, egipcios, etc.—. Ella significa una parte o porción (μέρος) de la humanidad, pero no una verdadera especie (εἶδος) con su carácter propio. En el lenguaje del *Sofista* ella se aplica a todas las razas que participan de la Diferencia con respecto a los griegos[306].

303 Τὸ ὂν λέγεται πολλαχῶς son las palabras iniciales de *Metaf.* Z, y, en su glosario de términos filosóficos del libro Δ, él puede empezar cada sección diciendo que «causa», «naturaleza», «cualidad», «estado», o sea lo que sea, es en un sentido (lit. «modo de hablar») *x*, en otro *y*, etc.

304 Cf. *Rep.* 438c-d, «el conocimiento como tal es de un objeto como tal, pero una ciencia particular lo es de un objeto particular; por ejemplo, existe un conocimiento de la construcción, que se distingue de los demás por el nombre de arquitectura, porque posee un carácter diferente de los otros».

305 No es siempre fácil compartir la opinión optimista de Cornford (pág. 292) de que, aunque Platón usa τὸ ὄν, etc. de un modo ambiguo (a veces como «La Existencia en sí», a veces como «lo existente» o «lo que es así y así»), él mismo fue siempre consciente de las ambigüedades. ¿Era el mismo Cornford siempre claro? ¿En su traducción de 258c («lo que no es ... *es* lo que no es, una Forma única») no debería ser τὸ μὴ ὄν «No-ser» o, a la inversa, ἓν εἶδος «una clase única», sin énfasis de Formas en letras capitales?

306 *Pol.* 262c-63b, págs. 182 y 308, n. 148, *infra.* Platón cita también como un ejemplo al Número, del que las formas subordinadas (Par e Impar) son especies o partes (εἴδη: toda εἶδος subordinada es una μέρος, aunque no toda μέρος sea una εἶδος, 263b). La afirmación de Schipper de que una Forma no tiene partes *(Phron.*, 1964, pág. 43) es errónea. El lenguaje de los diálogos de juventud (lo Piadoso una parte de lo Justo, el Valor una parte de la Virtud; *Eutifrón* 12d, *Laques* 199e) no fue abandonado cuando se desarrolló la doctrina de las Formas. Cf. pág. 291, *infra.*

Da la sensación de que se ha terminado la caza. Al haberse dado cuenta de que la naturaleza de la Diferencia lo invade todo, Platón ha sido capaz de mantener en contra de Parménides que lo que no es realmente *es,* aunque contrapuesto a lo que también es, del modo en que lo no-Bello se contrapone a lo Bello, pero no existe en menor medida que ello (258d-e). No ser no significa necesariamente no-existencia, sino simplemente Diferencia en relación con *x,* de modo que «es mucho lo que cada Forma es, pero un infinito número de cosas que no es» (256e). «Y este es el no ser que nos induce a buscar nuestro interés por el sofista» (258b6). Cuando lo acusamos de crear copias engañosas que «no son» los originales, sólo queremos decir que ellas difieren de ellos.

LENGUAJE Y PENSAMIENTO: LA NATURALEZA DE LA FALSEDAD (259b-264b)

Pero el visitante no está aún satisfecho. El sofista, se ha dicho, nos engaña, es decir, nos hace creer falsedades (240d), pero pensar lo que no es cierto es pensar lo que no es en otro sentido todavía más difícil de explicar [307]. La dificultad surge aquí de la identificación griega de verdad con «ser», a la que ya se ha hecho alusión en varias ocasiones. Un griego hablaba no sólo de decir o creer una falsedad *(pseûdos),* sino, con el mismo sentido idiomático, de decir o creer lo que no es [308]. Hasta ahora la argumentación no ha explicado las falsedades de una forma tan satisfactoria como las afirmaciones negativas.

El sofista tenía dos vías de escapatoria. En primer lugar, él negaba que pudiera ser un engañador o ilusionista porque es lógicamente imposible hablar de lo que no es o concebirlo. Ésta es la dificultad que se expresó en el *Teeteto* y que quedó sin resolver y la razón que se dio del fracaso fue que ellos se equivocaban al discutir el juicio falso antes de decidir la cuestión previa de la naturaleza del conocimiento. Resulta al menos posible que el *Teeteto,* al igual que los tres diálogos que le seguían, formaban juntos un plan único en la mente de Platón. Las fases serían: 1) Preliminar: plantear la cuestión del conocimiento, explorar sus dificultades y rechazar algunas respuestas inadecuadas *(Teeteto);* 2) Destructiva: exponer como fraudulenta la pretensión del sofista de que posee el conocimiento *(Sofista);* Positiva: responder a la cuestión y describir el estado mental del poseedor del conocimiento genui-

[307] La imposibilidad de la afirmación o el juicio falsos se ejemplificó con amplitud en el *Eutidemo* y también la afirmó Crátilo en *Crát.* 429d (pág. 23, *supra).* Que su objeto no puede ser «lo que no es» se afirmó en *Teeteto,* donde se dio carpetazo al problema planteado aquí (pág. 120, *supra).*

[308] 240d λέγεις ἄρα τὰ μὴ ὄντα δοξάζειν τὴν ψευδῆ δόξαν. Cf. *supra,* pág. 81.

no *(Político,* que preparaba el terreno al *Filósofo).* El *Político* llena algunas lagunas en el método adecuado de adquirir el conocimiento y describe al político verdadero, que de hecho es el filósofo en uno de sus aspectos y la serie se habría visto coronada por una descripción de la filosofía y del filósofo como tal.

Ahora, no obstante, se ha puesto en evidencia que «no es» significa sólo «es diferente de». El sofista tiene que aceptar este punto, pero puede continuar insistiendo al sugerir que, puesto que resultó también que no todas las Formas pueden combinarse, el Lenguaje y la Creencia pueden ser de las que no pueden combinarse con el No Ser, lo cual haría imposible de nuevo la falsedad y el engaño. Responder a esta nueva artimaña precisará de una investigación de la naturaleza y posición del *lógos* que sea exhaustiva (aquí con el significado de lenguaje, declaración o discurso continuo), de la *dóxa* y la *phantasía. Dóxa* (creencia o juicio) es el resultado del pensamiento, que es sencillamente un *lógos* mantenido en silencio por la mente consigo misma (263e-64a; *Teet.* 189e-90a) y, cuando depende de la sensación, recibe el nombre de *phantasía.* El *lógos,* por tanto, es básico para los tres y un estudio del mismo merecerá en sí la pena, puesto que sin el *lógos* la filosofía no podría existir.

En este contexto, el visitante dice que los que niegan toda combinación de las Formas aniquilan todo *lógos,* «porque el *Lógos* debe su nacimiento al entrelazamiento de las Formas entre sí» [309]. Si no existiera mezcla de Formas, el *Lógos* nunca podría combinarse con el Ser, es decir, no podría existir [310]. Después de haber eliminado esa dificultad inicial, debemos considerar ahora su naturaleza, con la esperanza de descubrir si se mezclará o no con el No ser, permitiendo de este modo «un *lógos* de lo que no es», o falsedad.

Un *lógos* se compone de palabras, que son de dos clases, substantivos y verbos [311]. Como las realidades que ellos expresan, unas palabras pueden combinarse y otras no. El *lógos* más simple tiene que «entrelazar» (262d4) uno de cada clase, porque sólo así se puede «decir algo» *(légein,* es decir, hacer un

---

[309] El contexto pone en evidencia que, en 259e, las «cosas» separadas (no se usa ningún substantivo) son a los ojos de Platón las Formas. La referencia es a la gente loca de 251b, que se deleita no admitiendo ninguna predicación que no sea la idéntica, y a la pregunta que aparece en 251d: «¿No vamos a unir... ninguna Forma a ninguna otra, sino tratarlas como incapaces de mezclarse con ninguna otra o participar de ella?».

[310] *Vid.* la nota adicional de la págs. 175 y sig., *infra* y cf. 260a: «Observa cuán oportunamente nos oponíamos a tales hombres [*sc.* los que separan todo de todo lo demás] y les obligábamos a admitir que una cosa se mezcla con otra.» «¿Oportunamente respecto de qué?». «Respecto de la tesis de que el *Lógos* era una de las clases (γένη) de cosas que son.»

[311] 'Ονόματα (lit. nombres, cf. *nomen* «nombre») suele usarse, en primer lugar, con el significado de «palabra» (261d2) y a continuación (262a1), se limita a los substantivos, y las palabras se definen como «signos orales que tratan del ser» (οὐσία, 261e5). Sobre el significado de ῥῆμα, *vid.* la pág. 22, n. 30, *supra,* y cf. Luce, *CQ,* 1969, pág. 229, n. 1. Aquí el significado se restringe a τὸ ἐπὶ ταῖς πράξεσιν ὂν δήλωμα (262a3).

enunciado con significado) en lugar de limitarse a nombrar[312]. Siendo sobre algo, será o verdadero o falso; lo que es depende de la relación entre sus partes. Una vez más la idea, ya establecida, de que «ser» expresa tanto relación como existencia, proporciona la clave. Las condiciones para un enunciado falso del tipo «Teeteto está volando» son dos: 1) que el sujeto tiene que ser real (Teeteto, no el señor Gradgrind)[313], 2) que el predicado tiene que ser también real (el hecho de volar existe), pero no aplicable al sujeto. Al igual que un enunciado negativo, como «Sócrates no es un espartano» o «Clinias no es sabio», no expresa la no existencia, sino la diferencia, así también el enunciado falso sobre Teeteto expresa no «lo que no es» de un modo absoluto, sino «lo que es diferente de» las cosas que afectan a Teeteto. El verdadero enuncia «las cosas que le afectan tal y como ellas son» (263b-d)[314].

El alcance del logro conseguido aquí por Platón lo resume perfectamente Ackrill *(Monist,* 1966, págs. 393 y sig.). Él deja claro la especial complejidad gramatical y lógica de la oración, una unidad que entrelaza una parte *que nombra* (ὄνομα) con una parte *que dice* (ῥῆμα). Un enunciado tiene que ser sobre algo y tiene que decir algo sobre ello. Pero él puede afirmar una propiedad real de un objeto real, aunque esa propiedad no pertenezca de hecho a ese objeto.

Es evidente que la breve discusión platónica del *Sofista* no dice todo lo que es necesario decir sobre el enunciado falso. Por ejemplo, su exposición no presta atención a la posibilidad de enunciados falsos existenciales. Tampoco deja claro en qué sentido cada parte de una oración debe representar algo «real». Consigue con toda seguridad, no obstante, un importante avance en el *Sofista* al reconocer el tipo especial de complejidad inherente a una oración y al vincular las nociones de verdad y falsedad a estas unidades especialmente complejas.

REGRESO A LA DICOTOMÍA: EL SOFISTA FINALMENTE APRESADO (266c-268d)

El visitante resume ahora la posición. El objetivo era definir la naturaleza esencial del sofista mediante el método dialéctico de la *diaíresis,* pero cuan-

[312] Sobre la cuestión de si esto es coherente con el tratamiento de los nombres en *Crátilo, vid.* Luce, pág. 229. En general, debería tenerse en cuenta el tratamiento que se les dio allí. Cf. las págs. 30-34, 36-40, *supra.* Que un λόγος se compone ὄνομα y ῥῆμα se repite allí (425a) y en *Ep.* 7 (342b).

[313] Continúa sometida a discusión la importancia de las afirmaciones sobre personajes ficticios y seres míticos. Strawson apoya la opinión de que no son ni verdaderos ni falsos *(Introd. to Log. Theory,* pág. 69), otros que son verdaderos, y otros (incluyendo a Russell), a su vez, que son falsos. *Vid.* H. G. Blocker, «The Truth about Fictional Entities», en *PQ,* 1974.

[314] Cf. Ctesipo, en *Eutid.* 284c, vol. IV, pág. 265. Allí se permitió a los sofistas vencer: aquí se revela su tosquedad.

do ellos habían alcanzado el punto de verlo como «un productor de imágenes», que ofrece la apariencia de conocimiento sin la realidad (págs. 147 y sig., *supra),* ellos se desviaron por la necesidad de analizar y justificar los conceptos de imitación y engaño. Hecho esto, deben volver a sus dicotomías.

No obstante, en lugar de continuar el análisis en el punto en que ellos lo habían interrumpido: la división de las imágenes en semejanzas y apariencias, el visitante vuelve directamente a tratar del género más amplio, del arte bajo el que puede incluirse la ocupación del sofista, al igual que ocurrió con la actividad del pescador (pág. 138, *supra),* del que, consecuentemente, tenía que iniciarse la clasificación. Esto es razonable, porque no se hubiera llegado a los conceptos de imitación o fabricación de imágenes aplicando el método estricto de la dicotomía. Se había recurrido a él para obtener cada una de las siete variedades de sofística y su naturaleza esencial como imitación («lo que un sofista realmente es», 231c) se había descubierto utilizando el método socrático más familiar de obtener una definición abstrayendo el elemento común de un número de ejemplos diversos [315]. Es entonces cuando halla su emplazamiento en una serie completa de dicotomías.

En cuanto fabricante de imágenes, el sofista pertenece a la otra subdivisión principal de las artes, la productiva no adquisitiva, aunque hay que admitir que la rama adquisitiva revelaría ciertos aspectos genuinos del mismo (265a). Siguiendo las dicotomías, su arte es productivo (no adquisitivo), humano (no divino), de imitaciones (no de originales), que son apariencias (no semejanzas: *vid.* la pág. 148, *supra,* respecto de la distinción) mimética, es decir, en su propia persona (no producido con instrumentos) [316], con ignorancia (no con conocimiento), carente de sinceridad (no ingenuo), mediante encuentros personales, que usa breves argumentos para hacer que el adversario se contradiga a sí mismo (sin usar largos discursos). He aquí finalmente al sofista, al que es adecuado llamar con un derivado de *sophós* para indicar que, aunque él mismo no es sabio, es un imitador del hombre sabio. El diálogo acaba de esta forma.

La última dicotomía repite una de las que aparecen en una de las primeras *diairéseis* (225b-c). Es evidente que Platón está considerando al sofista puramente como un erístico, sin tener en cuenta sus lecciones magistrales. En 223b, en donde se le considera como un «cazador de hombres en plan

[315] Puede describirse también como la reunión que precede a la división (pág. 145). Las consideraciones del texto hacen innecesario suponer con Cornford que Platón «está dando de lado conscientemente al problema de los *eídōla*», puesto que él no puede resolverlo aún («Si él hubiera pensado que ya estaba resuelto, habría tomado la División de la fabricación de Imágenes en el punto en que se interrumpió», *PTK,* pág. 323) y la importancia ontológica de los objetos sensibles en *Rep.* V parece irrelevante. Como el mismo Cornford dice, «los únicos *eídōla* que ahora nos ocupan son aquellos de cuya creación se acusa al sofista».

[316] La distinción es entre una parte que actúa y la representación en escultura y pintura.

privado», Cornford *(PTK,* pág. 174) supuso que sus exhibiciones delante de una audiencia de invitados deben ser consideradas en contraposición con la oratoria forense y política. Pero (aparte del hecho de que los sofistas ofrecieron exhibiciones de este tipo en los festivales panhelénicos), difícilmente se las puede incluir en la «controversia privada desmenuzada en preguntas y respuestas» de 225b, en donde se clasifica a la sofística bajo la agonística. Ella sólo aludía a un aspecto de la sofística, pero ahora nos la volvemos a encontrar en su definición universal. Es curioso recordar cómo el Sócrates platónico se lamenta de que Protágoras no pueda soportar las preguntas y las respuestas breves, sino que prefiera emprender discursos largos, o, a la inversa, cómo Hipias se muestra insatisfecho porque Sócrates no le va a permitir explicarse de una forma extensa en lugar de responder con brevedad a las preguntas. Aquí los discursos largos se le atribuyen al demagogo, diferenciado expresamente del sofista con su braquilogía contradictoria. El tipo se asemeja más a Eutidemo y Dionisodoro que a Protágoras. Las razones de Platón para limitar a la sofística de esta forma no pueden pasar de la mera conjetura[317], pero si pensamos en la «sofística de noble linaje» (págs. 141-43, *supra),* podemos sospechar que él seguía sintiendo la necesidad de distinguir a Sócrates del tipo de sofista con el que en la mayoría de los casos se le confundía.

Si en algunos puntos el *Sofista* parece que revela un Platón cambiado, la *diaíresis* final nos recuerda que él no cambió en dos puntos fundamentales al menos. Primero, al clarificar la división de la imitación en erudita e ignorante, y de la segunda en ingenua e insincera, pone en evidencia que él continúa teniendo presente la búsqueda socrática de la verdad moral, porque él recurre como ejemplo a los que dan la sensación a los otros de llevar en sí mismos «la forma de la Justicia y de la Virtud en su totalidad», «dando la sensación de que son justos, pero no siéndolo en absoluto», puesto que ellos no tienen el conocimiento de lo que es la Justicia, sino sólo *dóxa.* Unos son almas cándidas que confunden ingenuamente su *dóxa* por la verdad, pero otros son polemistas experimentados de quienes se puede razonablemente sospechar que lo que ellos divulgan como conocimiento no es conocimiento en absoluto (267c-268a). Entre éstos, por supuesto, están los sofistas y el pasaje se encontraría en el *Gorgias* o el *Menón* como en su propia casa.

---

[317] Campbell (ed., pág. XLVIII) dice que Platón está describiendo el sofista ideal en lugar de uno individual. Ritter comenta simplemente que el aspecto erístico se destaca como el más peligroso: comparado con él la mera locuacidad es inocua *(N. Unters.,* pág. 65). En opinión de Taylor *(PMW,* pág. 376, que sigue a Schleiermacher como hacen muchos otros), la solución era obvia: hay que leer «megáricos» en lugar de «sofistas». Yo no saldría fiador de esta opinión, aunque se atribuya a los megáricos que mantenían τὸ ὄν ἕν εἶναι καὶ τὸ ἕτερον μὴ εἶναι (vol. III, págs. 471 y sig.).

Segundo, nosotros, tenemos la división de la producción o la creación en humana y divina. Para justificarla, el visitante insiste con todas sus fuerzas en que lo que se considera las obras de la Naturaleza no debe verse como el producto de una fuerza automática y carente de inteligencia, sino como la obra de una divinidad artesana, que actúa con inteligencia, arte y conocimiento (265c). El *Fedón* había sostenido una concepción teleológica del universo basada en un desarrollo de la declaración anaxagórea, brillante, pero a la que no se había sacado partido, de que todas las cosas estaban regidas por la Inteligencia, y el *Timeo*, se haya escrito antes o después del *Sofista*, expone con detalle la creación del cosmos vivo por la intervención de un artesano divino [318] según el modelo de las Formas. En la religión tradicional griega, ninguno de los dioses, ni siquiera Zeus, creó el mundo y la asociación del dios supremo con el creador puede atribuírsele con justicia a Platón entre los filósofos, aunque él hubiera aprendido algo de los escritores órficos, con quienes frecuentemente él mismo se muestra en deuda [319]. Es interesante hallar este hecho en una obra predominantemente crítica y analítica como el *Sofista*.

EL *SOFISTA* Y LAS FORMAS

Debería haber surgido hace ya bastante tiempo la concepción que se adopta aquí sobre el papel de las Formas en este diálogo, pero es una cuestión que ha causado una perplejidad considerable.

Richard Robinson, por ejemplo, habla con tristeza de «la terrible cuestión de si los μέγιστα γένη del *Sofista* son Formas, respecto de lo cual todavía no he logrado alcanzar una opinión que inspire confianza» y Peck negó que lo fueran. La terminología no ayuda: εἶδος y γένος (que se usan como sinónimos, por ejemplo en 254b-c) suelen ser frecuentemente usados por Platón con sus significados comunes de «carácter» o «clase». También nos hemos tenido que enfrentar al sentimiento de impotencia originado por el uso indiscriminado del substantivo abstracto y el adjetivo (o participio) con el artículo (págs. 156 y sig., 164, *supra)*.

Donde la palabra Formas aparece en letra mayúscula en este capítulo se da por sentado que Platón las consideraba como las Formas platónicas, no meros conceptos de la mente, sino realidades con una existencia objetiva e independiente. Él recuerda incluso su elevada posición, porque, en 254a, él dice que el filósofo, mediante su devoción por la Forma del Ser, habita en el

[318] Δημιουργός. Cf. δημιουργοῦντος en *Sof.* 265b4, y δημιουργός en *Pol.* 273b, y, aplicado al creador de las estrellas, en *Rep.* 529e1.

[319] Respecto de Zeus como creador en la literatura órfica, *vid.* Guthrie, *OGR*, págs. 106 y sig.

brillo de lo divino y, justamente antes de esto, se llama dialéctica a la habilidad del filósofo para distinguir correctamente las *eídē* y los modos en que ellas pueden y no pueden combinarse y, aunque la descripción de la dialéctica como discriminación entre *eídē* remonta a Sócrates (pág. 38, *supra),* su objetivo, desde los libros centrales de la *República,* sólo pueden ser las Formas. Un momento después él nos dice prácticamente que esto es asunto del *Filósofo* (254b).

Este aspecto de las Formas, sin embargo, ni merece ni halla lugar en los problemas lógicos del *Sofista* y su solución de ningún modo es lo mejor para los pilares metafísicos. Qué duda cabe que el carácter paradigmático de las Formas, que implica la creencia de que ellas son ejemplos perfectos en sí, lo único que hace es causar dificultades. En 255a10, Platón se enfrenta a un argumento rechazando como absurda la idea de que el Movimiento puede estar en reposo. Esto debió poner en evidencia o que el Movimiento no es una Forma, o que el movimiento y el cambio no se han aceptado sólo como realidades, sino que se han introducido en las Formas mismas. Es difícil creer, con todo, que Platón pretendiera llegar a ninguna de las dos conclusiones. El lenguaje metafórico inseparable de la doctrina de las Formas —participar, vincular, atravesar, etc.—, y de una manera especial su confianza excesiva en las expresiones substantivas [320], eran inadecuados para explorar los campos de la lógica y del lenguaje. La Diferencia no es simplemente para Platón una relación, sino una propiedad relacional (y con ello una Forma) que conduce a la torpeza de analizar «El Movimiento no es Reposo» como «El Movimiento participa de la Diferencia en relación con el Reposo», en lugar del más simple «difiere de». Se dice que los recursos del lenguaje que tenía a disposición en esa época fueron un obstáculo para él, pero no existía ninguna dificultad lingüística en el griego de su época para decir «el movimiento difiere del reposo». Lo que sí fue un estorbo para él fue su fe en la autosuficiencia de la doctrina de las Formas y los indudables avances lógicos del *Sofista* se consiguieron a costa de esa fe, no mediante ella. Con su definición de en qué consiste un *lógos* él limitó las proposiciones al tipo sujeto-predicado (el predicado por lo menos era para él una Forma), definición que continuó en Aristóteles *(Ret.* 1404b26) y siguió los pasos de la lógica hasta el siglo XX. Como cualquier otra persona, él no pudo escapar por completo de su situación histórica. Parménides le había obligado a exponer detalladamente sus argumentos en el sentido de que «es» no siempre significa existe y, enfrentado con esta necesidad, él consideró que las Formas, que él había desarrollado por primera vez como respuesta a la fe socrática en los valores absolutos, eran los instrumentos adecuados para ese propósito. Ellas juegan un papel en el *Sofista,* pero la filosofía podría haber progresado más fácilmente si no lo hubieran jugado.

[320] Comentado en el vol. IV, pag. 221.

NOTAS ADICIONALES

1) *Sobre* 259d (pág. 155): *«El Logos ha nacido mediante el entrelazamiento de las Formas entre sí».*

Referencias: Cornford, *PTK*, págs. 300 y sig.; Ackrill, *SPM*, págs. 199 y sig.; Hackforth, *CQ*, 1945, págs. 56-58; Bluck, *JHS*, 1957, págs. 181-86; Peck, *CQ*, 1952, págs. 32-56, y *Phron.*, 1962, págs. 46-66; Lorenz y Mittelstrass, *AGP*, 1966, págs. 113-52; Hamlyn, *PQ*, 1955, págs. 289-302; W. y M. Kneale, *Development of Logic*, pág. 20.

Esta frase ha originado una gran dificultad, porque, en 263a, la afirmación «Teeteto está sentado» se nos ofrece como un ejemplo de un *lógos*, a pesar de lo cual presenta una combinación no de Formas, sino de una sola Forma con un objeto particular. Se han hecho varios intentos para resolver este problema y a otros se ha hecho alusión en las discusiones mencionadas *supra*. Cornford pensó que Platón quería decir que «al menos una Forma» debe usarse en toda afirmación o juicio, pero Ackrill se apresuró a señalar que esto no es lo que él dice. Hackford sugirió que συμπλοκὴ εἰδῶν era diferente de κοινωνία γενῶν y que las εἴδη aquí son las partes de la oración, pero ni Peck, ni Bluck, ni Lorenz lo creyeron así, el último señaló que συμπλοκὴ ha aparecido con anterioridad, en 240d1, donde se aplicaba a las Formas Ser y No Ser. Bluck, considerando axiomático que, si todo *lógos* se compone de un entrelazamiento de Formas, todo enunciado tiene que implicar de algún modo al menos dos Formas, incluso en el caso de que él verse sobre un objeto individual, concluyó que el *lógos* referido a Teeteto entrelazaba las dos Formas Hombre y Sentado. La solución de Hamlyn es similar: Teeteto se deshace en una lista de todas las Formas en las que participa. De un modo semejante, Lorenz y Mittelstrass, pero eso es tratar más bien a la ligera el rasgo más desconcertante del pasaje: Teeteto no es la Forma de Hombre. «Teeteto está sentado» puede ser verdadero, dice Bluck (pág. 182) «porque los hombres son en realidad capaces de sentarse». Pero Platón dice que *es* verdadero, aunque el enunciado no es verdadero ni de todos los hombres, ni de la Forma Hombre: sentarse no es un atributo ni esencial ni exclusivo de la humanidad y no ocupa un lugar en su definición. El enunciado se refiere sólo a Teeteto. Probablemente hay que justificar a Peck cuando llama a la explicación de Bluck «un recurso desesperado», aunque es interesante señalar al respecto qué cerca situaría a Platón de la teoría epistemológica aristotélica de la percepción del universal (o forma específica) a través del objeto individual. «Aunque lo que se percibe es el objeto individual, la percepción es del universal; por ejemplo, del hombre, no de Calias *un* hombre» *(An. Post.* 100a16-b1).

Peck dio la vuelta al argumento de Bluck al sostener que, puesto que el enunciado «Teeteto está sentado» es evidente que no recurre a una combinación de Formas, la frase objeto de discusión es imposible que quiera decir que todo *lógos* se construye mediante un entrelazamiento de Formas. Ella sólo quiere decir que la combinación de las Formas es una condición previa necesaria de la existencia del *Lógos*, puesto que, para existir, él tiene que combinarse con el Ser y el Ser es en sí

una Forma (260a5). La frase no debe entenderse como una definición, porque, en 260a7, el visitante dice que, después de haber establecido, mediante la doctrina de la mezcla de las Formas, que el *Lógos* puede existir, resta por ponerse de acuerdo sobre *lo que* es. Y, cuando se produce la definición, ella se expresa mediante una combinación de palabras, no de Formas. Yo he adoptado la interpretación de Peck por considerarla la menos vulnerable a la objeción, aunque puede parecer un poco extravagante por parte de Platón, que, con la finalidad de defender la posibilidad de la existencia del *Lógos,* él tuviera que citar las condiciones generales que aseguran la existencia de todo. («Este συμπλοκή incluye el συμπλοκή de οὐσία [o τὸ ὄν] con todas las demás εἴδη o γένη [259a]», Peck, *Phron.*, 1962, pág. 57). Aunque insatisfecho, uno puede, supongo, echar mano del reconocimiento simple de Marta Kneale de que Platón «nunca trató con claridad la distinción entre los enunciados individuales y generales».

2) *República V y el Sofista.*

Stenzel fue el representante de una opinión muy generalizada con su afirmación *(PMD*, pág. 53) de que, cuando hallamos en el *Sof.* que la opinión falsa existe porque «El 'No Ser', con el que ella se relaciona, existe», «Esto está en contradicción directa con la *República,* 478B, y *Teeteto,* 189A, B, en donde se declaró que el No Ser no sólo era incognoscible, sino inconcebible, puesto que la nada no puede concebirse» (cf. Grote, *Pl.* II, pág. 455, y Apelt, introd., pág. 40). Pero, ¿dónde está el conflicto? En *Rep.* V tenemos, en 477a: «Lo que completamente es es completamente cognoscible, lo que en modo alguno es es enteramente incognoscible.» En *Sof.* (238c) Platón dice (traducción de Cornford): «No se puede legítimamente emitir palabras, o hablar o pensar en lo que sencillamente no es; ello es impensable, de ello ni puede hablarse, ni se puede mencionar ni expresar». Él elimina la dificultad del pasaje señalando que la elección no es simplemente entre «es» y «no es», puesto que el verbo «ser» se usa en sentidos diferentes. En *Rep.* V se está enfrentando con un problema completamente diferente, la posición ontológica del mundo sensible. Él lo resuelve, sin embargo, de una manera semejante postulando una categoría intermedia que «participa del ser y del no ser y a la que no es justo llamar pura y simplemente uno u otro» (479e). Ésta es el objeto de la *dóxa,* situada entre lo conocido y lo desconocido (478e). Platón ha escapado ya del dilema parmenídeo. La concepción del *Sofista* de τὸ μὴ ὄν como θἄτερον es sin duda un avance que hace posible la afirmación de 258d: «Nosotros no sólo demostramos que 'las cosas que no son son', sino que hemos sacado a la luz la naturaleza real de 'lo que no es'. Esto es interesante desde el punto de vista de la evolución platónica, pero el contexto es completamente diferente y es evidente que no existe un conflicto.

4. POLÍTICO[321]

INTRODUCCIÓN, ESBOZO Y OBSERVACIONES GENERALES

La posición del *Político* entre los diálogos es clara: es una continuación del *Sofista* (pág. 44, *supra*). Algunos han intentado datar su composición poniéndolo en relación con las actividades de Platón en Sicilia. Esto es en el mejor de los casos inseguro, aunque la fecha a que se ha llegado (entre el 367 y el 362) probablemente es segura[322]. Los interlocutores no han variado, aunque el joven Sócrates es quien responde ahora a las preguntas en lugar de Teeteto[323].

Para esas mentes ordenadas (mencionadas en vol. IV, pág. 132) que piensan que cada diálogo posee un objetivo único, un «tema real», un *Hauptzweck*, etc., Platón ha proporcionado por una vez una clave explícita. Él describe el *Político* esencialmente como un ensayo metodológico: «¿Nuestra investigación sobre el Político se ha propuesto con una finalidad propia o para hacernos más bien mejores razonadores sobre cualquier tema?». «Es evidente que por lo segundo» (285d). De nuevo, en 286d: «La razón exige que nos contentemos con conceder un lugar secundario a una solución fácil y rápida del problema que nos hemos planteado a nosotros mismos: nuestra primera y más importante solicitud debe ser el método en sí, es decir, aprender a dividir de acuerdo con las clases». Un examen exhaustivo del método es importante, qué duda cabe, porque, como Platón pondrá en evidencia, él puede coger en la trampa al incauto que lo aplique de un modo demasiado mecánico y requiere una mente despierta y un uso constante del buen criterio si se espera tener éxito. Por otra parte, él no dice que carezca de importancia el objetivo patente de ir tras las huellas del político, sino sólo que, al tratar de este o de cualquier otro tema, nuestro deseo natural de una solución rápida y fácil no debe satisfacerse a expensas del método correcto, lo cual significaría exclusivamente que la respuesta, cuando llegue, sea errónea. Puede comprenderse, por ello, lo que con bastante seguridad quiere expresar el diálogo, que la primacía del método no significa que la investigación sobre el arte de la política sea un mero ejercicio lógico, un ejemplo ilustrativo equiparable al arte de tejer aquí y a la pesca con caña en el *Sofista*. Él resalta más bien la importancia

[321] El *Pol.* contiene muchas referencias interesantes a prácticas atenienses políticas, legales y económicas, respecto de las cuales puede recomendarse la introducción y las notas de Skemp.

[322] *Vid.* Skemp, págs. 14-17, con la crítica del artículo de Tate, en *CR*, 1954, pág. 115 (las referencias a Skemp son a su traducción del diálogo).

[323] Sobre el joven Sócrates, *vid.* la pág. 75, *supra*.

suprema de conseguir la definición de un modo adecuado. Tampoco es irrelevante la lección de la *República:* el maestro de la dialéctica y el político son el mismo hombre.

Se ha llamado al *Político* un diálogo «aburrido», pero no resulta así para quienes gustan de la maestría platónica en el arte de tejer (la palabra se impone por sí misma) diferentes temas entre sí, sin ofrecernos pequeños tratados áridos sobre lógica, teoría política o ética, sino pasando de uno a otro y volviendo de nuevo a los mismos mediante un proceso natural de pensar en voz alta, con la inteligencia rectora del director de la discusión que no permite la digresión, sino que asegura que cada tema ha tenido su tratamiento adecuado antes de llegar al final.

Un esbozo de la estructura del diálogo servirá para mostrárnoslo. Él se plantea, al igual que el *Sofista,* definir su objeto mediante una *diaíresis,* partiendo de una división diferente del conocimiento. El joven Sócrates recibe una lección sobre los peligros que puede ocasionar un principio desproporcionado de la división. Él avanza hasta su conclusión, que, sin embargo, *se declara insatisfactoria* porque no ha conseguido diferenciar al político de sus rivales más próximos.

A continuación viene un *largo mito cósmico,* introducido como «distracción» *(paidiá),* pero que también pone en evidencia los errores de tratar al político como si fuese un dios, un ser de un orden superior a sus cargos, mientras que es sólo un hombre más, y de no haber acertado en llevar a cabo una *diaíresis* más adecuada.

Sigue luego una división revisada, pero también se rechaza. Para explicar su objeción el visitante usará una analogía, *después de explicar y ejemplificar* primero, sin embargo, *el uso de la analogía en sí.* La analogía elegida es el tejer con lana, que ahora *es definida en sí* mediante una larga *diaíresis,* inestimable para los interesados en su información detallada sobre la técnica griega de tejer [324]. *Se la rechaza* por los mismos motivos que el análisis del político (poniendo en evidencia de este modo un defecto en la segunda), que ella es incapaz de separar el arte de tejer de algunas artes muy estrechamente relacionadas con él. Un nuevo intento, que obtiene el éxito, introduce una *distinción entre artes principales y subordinadas* [325], una clase que se encami-

[324] La observación de Wilamowitz es adecuada *(Pl.* I, págs. 576 y sig. a propósito de esto y del pasaje sobre la pesca con caña en *Sof.):* «No debe olvidarse que Platón tenía a su disposición más capacidad de observación que la que evidencian sus escritos». El otro *locus classicus* sobre el arte de tejer para los estudiosos de la tecnología griega es Aristóf., *Lisístrata,* 567-87, cuyo objeto es que el tejer es un arte enteramente femenino, de manera que lo que más impresiona es que Platón pudiera saberse al dedillo los detalles técnicos.

[325] Αἴτια y συναίτια, 281d, 287b. En relación con esto se cita a menudo la distinción entre causas y condiciones necesarias en *Fedón* 99a-b. Más próximos por su lenguaje son, al menos, *Fil.* 27a y *Tim.* 46c, d.

na directamente a la producción, mientras que la otra proporciona los instrumentos o medios de producción. Que todo esto constituye de hecho una analogía (en lugar de limitarse a ser un ejemplo de división correcta aplicada sobre un objeto más simple), puesto que el tejedor resulta ser primo del político al igual que el pescador lo era del sofista, se explicará un poco después.

La única parte del diálogo que podría considerarse «aburrida» es la interminable serie de divisiones que conducen a la definición del arte de tejer[326] y el visitante pide inmediatamente disculpas por ello. Pero Platón tiene más cosas en su mente que disculpas. So pretexto de defender esta palabrería, él introduce el *concepto de justo medio.* Esto, a su vez, conduce a *otro recordatorio de la importancia de la dialéctica,* la ciencia de discernir las diferencias y las afinidades entre los grupos de Formas o clases *(eídē).*

El regreso al político (287b) se lleva a cabo mediante la aplicación de la nueva distinción entre artes directamente productivas y artes instrumentales y un reconocimiento de que *la división dicotómica no es siempre adecuada:* la división de las artes instrumentales debe ser séptuple e, incluso entonces, se halla en otra parte a los rivales del político entre los sofistas con mentalidad política. *Ahora el tema es la teoría política.* Dado que el arte de la política es una ciencia, las constituciones se clasifican según el grado de conocimiento que ellas evidencian. Desde un punto de vista ideal, un estado debería ser gobernado por un hombre u hombres de conocimiento genuino y nada mejor podría acontecer. Al fallar el ideal, la mejor salvaguarda de una ciudad radica en leyes estrictamente inevitables, pero ellas son un mal menor, puesto que, siendo universalmente vinculantes, ellas no pueden hacer justicia a la variedad infinita de personas y circunstancias. A modo de «solución secundaria» (302b8), las constituciones imperfectas se clasifican según el grado de tolerancia de la vida bajo cada una de ellas.

La fase final, separar el arte del político de otras incluso más próximas a ella que sus falsificaciones, se alcanza mediante *otra dicotomía primaria de las artes* en *a)* un arte en sí, por ejemplo, la retórica, el arte de persuadir; *b)* un arte maestra de saber si habría que aprender un arte, de qué manera y cuándo habría que aplicarla. El conocimiento del político le concede esta prioridad sobre las artes afines, necesarias también para el buen gobierno —el arte de conducir el ejército, la administración de la ley y la justicia, la oratoria, la educación—. Él las guiará y conducirá hacia su fin específico, que consiste en tejer la totalidad del Estado, con todas sus instituciones y todos y cada uno de sus ciudadanos —el valiente y animoso con el tranquilo y amable— en un tejido tupido, firme y duradero.

Yo he llamado agradable a este método de presentación, pero es más. Él apunta a una serie de relaciones en la mente de Platón que, de lo contrario,

[326] Recogidas adecuadamente en una tabla por Ritter, *Essence,* pág. 239.

podrían pasarnos desapercibidas, especialmente las que se dan entre método y tema. La definición del arte de tejer pone en evidencia también un defecto en la lógica de la *diaíresis*, pero constituye también una metáfora de la labor esencial del político. La dicotomía de la medición en comparativa y calculadora es un ejemplo de *diaíresis* correcta de acuerdo con clases reales (258a-b, 286d) y una incitación a la misma, pero el principio de la división es axiológico, un recuerdo de que las Formas que se descubren mediante la práctica de la *diaíresis* no son meramente géneros y especies, sino modelos o normas.

Después de haber establecido esto, podemos prestar atención con mayor detalle a ciertos temas, fortalecidos contra la falsa suposición de que ellos se hallaban en la mente de Platón tan segregados como ahora los consideramos nosotros atendiendo a la exposición.

LÓGICA Y MÉTODO

a) Reunión y división. Así es como se describe una vez más en el *Político* el método dialéctico de la reunión y la división, conocido ya desde el *Fedro* y el *Sofista.*

> El procedimiento más adecuado es, cuando la percepción hace presente por primera vez los rasgos comunes de un número de cosas [327], apresurarnos hasta conseguir ver todas sus diferencias específicas, y, a la inversa, cuando en una multitud de objetos se detectan toda suerte de disemejanzas, no avergonzándole a uno hasta el punto de desistir antes de que se haya encerrado todo lo que es semejante en una envoltura única de semejanza y se lo haya incluido en un género genuino (285a-b).

Esto es una exposición bastante más clara del método que la que aparece en *Sof.* 253d, citada *supra*, págs. 143 y sig. Ella se aplica «al modo del arte de la política» en 258c: «Nosotros debemos descubrirla y separarla de los otros modos, estampando en ella su forma única». En el *Sofista,* la definición

[327] En los pasajes que describen este método aquí y en *Sof.* 253d, no es fácil saber si Platón está pensando en las Formas o en los objetos particulares como punto de partida. Quizá no los está diferenciando, como Hackforth sugirió que era el caso de *Fil.* 16d. *(Vid.* su *PEP,* pág. 23, n. 2.) Aquí, sin embargo, yo he optado (al contrario que Skemp) por los objetos particulares, que la combinación de πολλά con πλῆθος parece sugerir con fuerza (cf. *Fil.* 16d7). Incluso el dialéctico tiene que partir (como en el *Fedón)* del testimonio de sus sentidos, haciendo uso de la capacidad humana universal de formar conceptos elementales generales, y el no filósofo, incluso en esta fase inicial, puede cometer errores, agrupando, pongamos por caso, las flores recurriendo a diferencias obvias, pero no esenciales, que el botánico experimentado ignoraría. Yo doy, por ello, a αἴσθηται en b1, su referencia ordinaria a la percepción sensorial, que, por supuesto, es lo natural y fácil, aunque no absolutamente necesario. (En *Sof.* 253d7 se usa διαισθάνεται con ἰδέα como objeto directo).

práctica del pescador con caña precedía a la del sofista. Aquí Platón empieza con el tema real y, solamente después de fracasar, recurre a la ayuda de un caso paralelo. En el curso de la primera y larga *diaíresis,* el político se nos presenta como el alimentador de un rebaño de bípedos domesticados, que carecen de cuernos y de alas, incapaz de admitir el cruce con otras especies. El arte *(téchnē,* que depende del conocimiento) es una vez más el *summum genus* elegido, pero se adopta una dicotomía nueva inicial, dividiéndola en teorética y práctica. Se asigna al político a la rama del conocimiento teorético, no en el sentido de ser un científico puro o un matemático, sino considerándolo como un maestro de obras que proyecta una casa y supervisa su construcción, un obrero intelectual, no manual. La división del conocimiento teorético en crítico (que supone solamente el juicio sin acompañamiento de la acción) y directivo elimina el peligro de confusión. El conocimiento es la única cualificación que se exige y el hombre que lo posee merece el título de político o rey, aunque continúe siendo un ciudadano particular y se limite a aconsejar al gobernante verdadero —posición que Platón consideraba más adecuada para él mismo y sus discípulos [328].

El *Político* pone de manifiesto, de un modo más claro incluso que el *Sofista,* cuán lejos se halla la *diaíresis* de ser un proceso meramente mecánico. Qué duda cabe que ella es «bastante fácil de señalar, pero muy difícil de practicar» *(Fil.* 16b-c). A partir de la dicotomía inicial, cada paso implica un juicio y una elección personales y, a pesar de las trivialidades aparentes, introducidas a veces con la finalidad exclusiva de mostrar cómo el inexperto puede extraviarse, la perspicacia continua y vigilante que se requiere para mantenerse en el buen camino confiere credibilidad a la afirmación platónica de que el dialéctico y el filósofo entrenado son una y la misma cosa. Ambos, se podría decir, han avanzado mucho por el camino que conduce a «la reunión» de las Formas. «Adquisitivas y productivas» y «teoréticas y prácticas» son, a sus ojos, divisiones igualmente legítimas del género «arte», pero no igualmente adecuadas para la investigación de un objeto particular. Puede ser necesario seguir avanzando mucho más en el proceso de subdivisiones sucesivas hasta que resulte evidente que se ha producido un error, que las divisiones no se han hecho «en los conjuntos naturales, sino al azar, revelando exclusivamente partes que no corresponden a las Formas genuinas» (262a-b). Luego hay que volver a recorrer los pasos que se han dado, para ver en qué punto surgió el error (275c-d). En la primera *diaíresis*, el humor un tanto forzado de insinuar que el cerdo es el competidor más próximo al hombre y la

---

[328] 259a. Cf. vol. IV, pág. 33. Él debe haber recordado también que, en el *Gorg.* (521d), él había descrito a Sócrates como el único que practica el arte real de la política. Es cierto que Sócrates ni siquiera hubiera aconsejado al elemento gobernante *(Apol.* 31c), pero, a sus ojos, como a los de Platón, donde el poder está en las manos del *dêmos,* no podía haber un gobernante genuino que aceptara un consejo.

comparación de su forma de andar con «la potencia de dos pies de la diagonal» (266b-c), así como la ridícula definición en sí, pretenden probablemente resaltar las dificultades de un dialéctico aficionado. El visitante, con una intención deliberadamente pedagógica, es evidentemente el artífice del fracaso de este primer intento.

La norma más importante es que las divisiones de la dialéctica tienen que corresponder a la realidad, es decir, a las distinciones ontológicas entre Forma y Forma. Ellas se descubren, no se nos imponen [329]. El error contrario sale a la luz cuando el joven Sócrates, en la búsqueda que están llevando a cabo de los objetos que constituyen la preocupación del político, sugiere separar a los hombres de las bestias. Esto es oponer una especie única (Forma) a un agregado que no ha sido objeto de análisis. Situar el reino animal no humano en su totalidad en un lado de una dicotomía no es «una división dialéctica por clases», sino la separación de una parte que no sirve de ejemplo de una Forma específica. Toda Forma es una porción de un género más amplio, pero no toda porción es una Forma [330]. El visitante lo compara con la costumbre griega de dividir a la humanidad en griegos y extranjeros *(bárbaroi,* lit. «incapaces de emitir palabras articuladas») y con el caso imaginario de dividir el número en 10.000 y los demás, inventando un número colectivo para designar a los números diferentes del 10.000. De acuerdo con este principio, las grullas, que se nos dice que poseen inteligencia, podrían dividir a los seres vivos en grullas y bestias, incluyendo a la humanidad en el segundo grupo [331].

---

[329] Εὑρήσειν γὰρ ἐνοῦσαν, *Fil.* 16d.

[330] 262b1-3. «No separar una parte pequeña frente a muchas grandes, ni sin tener en cuenta la Forma: la parte tiene que tener al mismo tiempo una Forma.» La segunda condición echa por tierra a los especialistas (mencionados por Runciman, *PLE,* pág. 60, n. 1) que piensan que Platón rechaza una división del tipo griegos y no griegos por motivos de extensión puramente.

[331] Muchos creen que, al lado de la cuestión metodológica, Platón expone aquí una crítica contundente de la actitud griega de superioridad con respecto al resto de la humanidad. Skemp (pág. 131, n. 1), a pesar de que Tate *(CR,* pág. 116) consideró exagerada su opinión tiene el apoyo de Friedländer (III, págs. 287 y sig.), Ritter *(N. Unters.,* pág. 77) y otros. Field, por su parte, lo negó *(P. and Contemps.* pag. 130 n.). Es cierto que la opinión de Skemp es inadmisible si se la compara con *Rep.* 470b, como él admite, pero él señala también que, entre los intelectuales de los siglos V y IV, iba ganando terreno una actitud diferente. Si el pasaje posee alguna intención moral, cabría esperar que se aplicara también al ejemplo de las grullas, lo cual resultaría ser una reprimenda a la humanidad en su totalidad por jactarse de su superioridad sobre las bestias. Un lector moderno podría considerarlo naturalmente desde esa perspectiva, pero para Platón el hombre, con su mente inmortal, su don divino *(Fil.* 16c) de formar conceptos generales, que le posibilitan abrirse camino para llegar al reconocimiento de las Formas que él vio una vez, qué duda cabe que se hallaba muy alejado de las bestias por sus afinidades con un mundo más elevado.

b) Los dos tipos de medida. «Más o menos debe medirse no sólo en relación con la comparación mutua, sino también con la vista puesta en la consecución de una norma» (284b) [332].

Se introduce esta precisión como un principio de gran importancia, semejante a la distinción establecida en el *Sofista* entre la predicación negativa y la negación de la existencia. No se trata meramente de un enunciado lógico, sino que refleja la actitud helénica de «nada en demasía» y anticipa la doctrina aristotélica de que el bien reside en el punto medio. Es «lo que distingue especialmente a los hombres malos de los buenos» (283e) [333]. La palabra *métrion* (traducida por «norma», *supra)*, que deriva de *métron,* medida, es básicamente lo que está dentro de la medida, a veces «promedio» (Hdt., II, 32, 6), pero suele usarse en sentido aprobatorio respecto de lo que es en la medida *debida,* moderado, a veces casi como un sinónimo de «bueno» [334].

El primer tipo de medida, continúa Platón, es suficiente para los estudios puramente teoréticos (284a). El matemático puro calcula la relación entre los números. (El concepto de Proporción era básico para las matemáticas pitagóricas.) Él trabaja con medios aritméticos, geométricos y armónicos, pero no se plantea un *justo* medio porque no se propone ninguna finalidad ulterior. Mas ambos tipos de medida son exigidos por ocupaciones que, como la del político, poseen una finalidad práctica. Platón llega a decir incluso que, sin la capacidad para juzgar el exceso y el defecto, la política, el arte de tejer y cualquier otro arte se destruiría (284a), porque todos tienen que tener en consideración «lo que es en la medida debida *(métrion),* lo que es adecuado, lo que es oportuno, lo que debe hacerse», y esto nunca puede hallarse entre los extremos (284e).

Todo esto posee un aire extrañamente familiar. En el *Protágoras* (337e-8b), Hipias recomienda una extensión moderada *(métrion)* en los discursos, opuesta a las largas arengas o a la brevedad excesiva. Pródico se reía de los oradores que se jactaban de componer a voluntad discursos muy breves o muy largos: un buen discurso no debería ser ni largo ni breve, sino *métrion* *(Fedro* 267b). A la inversa, cuando Sócrates en persona en el *Protágoras,* defendiendo aparentemente una ética hedonista, dice que la vida buena sólo

[332] Πρὸς τὴν τοῦ μετρίου γένησιν. En el cambio de γένεσις por φύσις en 283e3 no puede haber ninguna significación filosófica, aunque φύσις tiene que significar allí naturaleza real o esencia. Ritter fue quizá demasiado lejos al pretender que las frases τῆς γενέσεως οὐσία y ὄντως γιγνόμενον, en 283d8 y e5 implican una modificación deliberada de la doctrina anterior sobre la oposición entre ser y devenir. *(Vid.* su *Essence,* pág. 183.) En su contexto, la primera frase significa simplemente que, si va a originarse algo, en ese caso concreto se precisa del segundo tipo de medida. Un comentario más completo en relación con el *Filebo* puede verse en la pág. 249, n. 96, *infra.*

[333] Los ἀγαθοί se diferencian de los κακοί por su obtención de ἡ τοῦ μετρίου φύσις. En Arist., *EN* 1096a25, ἀγαθόν, en la categoría de la cantidad, consiste en τὸ μέτριον.

[334] Un ejemplo típico es Sóf., *O. C.* 1212.

puede asegurarse mediante una ciencia de la media capaz de estimar el exceso y el defecto [335], él limita su consejo a la primera clase de medida, la de los placeres y los dolores entre sí, un proceso condenado de una forma expresa en el *Fedón* (vol. IV, págs. 229 y sig.). ¿No ha afirmado el mismo Platón que los atributos de todo lo que existe en este mundo (y es a este mundo al que las artes prácticas tienen que adaptarse) depende exclusivamente de su relación con las demás cosas? «A grande y pequeño, a ligero y pesado, igualmente puede aplicárseles perfectamente el epíteto opuesto», lo que es doble es también mitad, etc. *(Rep.* 479b).

Es necesario poner algo de orden en estas afirmaciones. Los sofistas estaban siguiendo el uso cotidiano de *métrion* no simplemente con la significación de medio, sino de extensión *justa.* De una forma un tanto vaga, él mide las cosas no enfrentándolas entre sí, sino oponiéndolas a una norma, pero ellos no pudieron llegar a definir su norma, ni, con Platón en 286d, habrían rechazado el placer como una consideración legítima. Los sofistas fueron relativistas [336], y Ritter [337] no deja de poner en evidencia, en relación con esto, la doctrina protagórea de que la única *métron* es lo que le parece al individuo (aunque según el *Teeteto* [pág. 99, *supra*] él llegó a admitir incluso que, en los juicios prácticos, un hombre individual o un estado pueden equivocarse). Para Platón es evidente que la norma le viene suministrada por las Formas inmutables y definibles, que culminan en la Forma del Bien. Después de explicar la dúplice división de la medida, él la pone inmediatamente en relación con la *diaíresis,* la cual, repite él, es el método que posibilita «dividir según las Formas» (286d) y advierte que lo que se ha dicho aquí

[335] *Vid.* 356d-57b. Μετρητικὴ... ὑπερβολῆς καὶ ἐνδείας, en 357b, recuerda de una manera especial el léxico del *Pol.* Cf. 283c11 y e3, 285b7-8.

[336] Respecto de las dos clases o grados de relatividad en los valores, *vid.* vol. III, pág. 168, y en Flew, *Introd.,* págs. 81 y sigs., puede verse un tratamiento moderno de la distinción entre objetivo y subjetivo, absoluto y relativo.

[337] *N. Unters.,* pág. 87. Todos los especialistas, con excepción de Ritter (incluyendo a Skemp, pág. 174, n. 1 y pág. 79) han considerado que los de 285a10 son los pitagóricos, pero hay un argumento de peso a favor de la creencia de Ritter de que Platón está pensando en los seguidores de Protágoras que sostenían su doctrina del *homo mensura.* Lo que hallamos en *Rep.* 454a sobre los ἀντιλογικοί, que no son los dialécticos sino los erísticos, que hablan así διὰ τὸ μὴ δύνασθαι κατ' εἴδη διαιρούμενοι τὸ λεγόμενον ἐπισκοπεῖν refuerza el argumento (aunque Ritter no lo menciona). En *Pol.* 285a los κομψοί se equivocan διὰ τὸ μὴ κατ' εἴδη συνειθίσθαι σκοπεῖν διαιρουμένους. Y los κομψοί en cuestión pudieron perfectamente sostener la teoría de la relatividad de la sensación atribuida a los κομψότεροι en *Teet.* 156a (págs. 89 y sigs., *supra).* Los pitagóricos serían los que emplearon *correctamente* el primer patrón, porque, como matemáticos que eran, ellos se ocuparon exclusivamente de «todas las artes que miden el número, las longitudes, las profundidades, los soplos y las velocidades mediante patrones relativos» (284e). A los sofistas se les diferencia de ellos como los que erróneamente restringen el empleo del método a los juicios prácticos y morales.

será necesario cuando llegue el momento de demostrar la verdadera naturaleza de la verdad [337 bis].

Pero esto no es toda la historia. Aunque no sea sofístico, el mensaje del *Político* no es tampoco un absolutismo extremo [338]. El descubrimiento del segundo tipo de medida no implica el abandono del primero (283e10-11) y la ampliación del concepto de medida debida hasta el punto de incluir la conveniencia, la oportunidad *(kairós)*, lo que la situación exige [339], nos recuerda vivamente a Gorgias y a sus compañeros de escuela, para quienes el *kairós* en particular, el sentido de la ocasión, era un requisito primario para hablar con éxito (vol. III, pág. 266). En los diálogos intermedios, la exaltación de las Formas divinas y la posición del hombre como un alma inmortal familiarizado con ellas en otra vida ha dejado en un segundo plano a un ingrediente esencial del platonismo y en particular de su legado socrático, legado que conduce aquí a una concepción del político y de su tarea más realista que la creación visionaria de la *República* [340]. Al identificar el bien con el beneficio práctico, Sócrates vio que, en la vida ordinaria, el bien se relacionaba siempre con un fin particular y que, del mismo modo que las situaciones eran distintas, también era distinto el bien. Platón nos lo muestra aún diciendo esto en el *Fedro:* saber cómo administrar tratamientos diferentes no le hace a un hombre médico, a menos que él sepa también cuándo y para qué pacientes son ellos adecuados. En el *Menón,* las virtudes pueden practicarse incluso de un modo insensato y originar un perjuicio [341].

En el *Fedro,* son los retóricos quienes se parecen al curandero y su error es el mismo que el que cometen en el *Político* quienes no aciertan en el uso del segundo principio de medida, es decir, la ignorancia de la dialéctica, que impide incluso que ellos definan su propio arte y conozcan así su verdadera finalidad *(Fedro* 269b). Ahora empiezan a combinarse los hilos. El concepto de lograr un objetivo, una función, un fin *(télos)* es central —precisamente es a las artes prácticas a las que se aplica el segundo principio— y el fin existe de un modo objetivo y determina los medios. Si se desea producir una ciudad

[337 bis] 284d. La paráfrasis de Skemp del intraducible πρὸς τὴν περὶ αὐτὸ τὸ ἀκριβὲς ξήτησιν es «ofrecer una exposición completa de la exactitud verdadera en el método dialéctico». Lit. «buscar demostrar lo exacto (o verdadero) en sí». Presumiblemente se está aludiendo al *Filósofo*.

[338] Cf. Flew, *Introd.*, pág. 83: «Alguien que piense que los valores éticos son objetivos, con una coherencia total, puede insistir en que las trayectorias de conducta que determinan estos valores deben cambiar en parte de acuerdo con las ocasiones particulares, y, por ello, ser relativos con respecto a ellas». O Bambrough *(RTG*, pág. 143): «La objetividad de la moralidad es compatible con su 'relatividad situacional'».

[339] Τὸ πρέπον καὶ τὸ καιρὸν καὶ τὸ δέον, 284e.

[340] Esta cuestión se amplía *infra*, en las págs. 197 y sigs.

[341] *Fedro* 268a-c, *Menón* 88a-c. Este aspecto de Sócrates ha recibido un tratamiento completo en el vol. III, págs. 438-42.

bien gobernada o un abrigo de lana, hay ciertas cosas que es necesario hacer. Ese principio está «en la naturaleza necesaria de la producción» (283d). Fue precisamente la insistencia socrática en que lo primero que había que hacer era comprender el *télos* y luego definirlo como una prueba de su comprensión la que condujo a la doctrina de las Formas [342]. Ellas eran y continuaban siendo ideales o normas que había que alcanzar *(paradeígmata),* a pesar incluso de que los intentos humanos no pueden alcanzar nunca su perfección. La cuestión siguiente de que estas normas radican en un punto medio entre los contrarios se ejemplifica mediante el *leitmotiv* del arte de tejer con su urdimbre firme y la trama más suave y más flexible, que culmina en la descripción final de la habilidad propia del político como el arte de reconciliar los temperamentos valientes e impetuosos con los tranquilos y pacíficos; también se trata en este punto de que la necesidad de un sistema permanente de leyes, en defecto de un gobernante perfecto, pone en evidencia que ningún estado terreno puede alcanzar el ideal.

Platón no abandonó su creencia en una Forma universal de Bien. Incluso Aristóteles, que expuso sus argumentos en contra, no pudo creer que los carpinteros y los zapateros, e incluso partes del cuerpo como las manos y los pies, debieran tener su función y actividades propias y que la humanidad como tal, sin embargo, no tuviera ninguna, y continuó describiendo este fin universal y exclusivamente humano. *(Vid. EN* 1097b28-98a20.) A la inversa, Platón se está acercando cada vez más a la posición aristotélica de que, para objetivos prácticos, el conocimiento del Bien más elevado es insuficiente, a menos que se sepa qué medios para conseguirlo (¿se trata de subdivisiones del mismo?) son inmediatamente aplicables. El gobernante filósofo, sin perder de vista el objetivo último, tiene que pensar en las cosas que son medio para el próximo paso «que él mismo puede dar» [343]. Su trayectoria se parece al «camino descendente» de la *República* VI, con la muy importante diferencia de que ese camino «no implica nada del mundo sensible, sino que se mueve exclusivamente a través de las Formas hacia las Formas y acaba en

[342] Aristóteles, en la *Ética a Nicómaco* (1111b23) expresa perfectamente el proceso en las artes prácticas: «El último paso en el análisis es el primero en la producción» y lo ejemplifica en la *Metaf.* 1032b6-10: «La salud se produce utilizando la siguiente línea argumental: 'Puesto que esto [de lo cual en mi mente poseo la forma *(eîdos)*] es la salud, hay que tener presente *esto* para que el sujeto tenga salud; por ejemplo, un estado uniforme del cuerpo y, si es así, a continuación el calor.' De este modo, el médico continúa pensando hasta que él mismo alcanza una fase que él mismo puede aferrar ... Así, en cierto modo, la salud se origina mediante la salud y una casa mediante una casa, lo material de lo no material. Porque la medicina y la arquitectura son la forma de la salud y de la casa, y lo que yo llamo substancia sin materia es la esencia».

[343] *Vid.* la nota anterior y cf. *Fil.* 62a-b sobre el apuro del hombre que conoce la Forma de la Justicia, pero no puede usar los instrumentos de un oficio o encontrar el camino que le conduce a su casa.

las Formas» (511b-c). El político tiene que continuar hasta que él pueda resolver las situaciones que se dan en este mundo ligado al espacio y al tiempo. El creciente uso platónico del método de la *diaíresis* contribuyó evidentemente a la consecución de este desarrollo, haciendo descender a las Formas, dentro de los límites necesarios del conocimiento, hasta acercarlas lo más posible al nivel individual.

c) El uso del paradigma. Para empezar una vez más con la propia definición platónica, se usa un paradigma «cuando una cosa se adivina correctamente en otra cosa separada y, puesta en relación con ella, origina una opinión verdadera única sobre cada una de ellas por separado y sobre las dos como una pareja» (278c) [344].

Su propio uso del método hace más claro este enunciado general. Trabajar la lana es evidentemente «otra cosa que» el arte de la política, aun así, después de reconocer en el trabajo de la lana las artes opuestas de la separación (cardar) y de la combinación (tejer), puede detectarse el parecido entre ambas en la organización de una comunidad. Ella consiste en un «cardado» preliminar o peinado que separa el material de los malos ciudadanos de los buenos por medio de pruebas, seguido del «tejido» de los demás hasta conseguir un todo unificado (308d-e). De este modo, la palabra *parádeigma* aquí, aunque se traduce a menudo como «ejemplo», no tiene ninguno de los dos sentidos usuales de esa palabra. Ni es un ejemplo (como en «un ejemplo del estilo clásico») ni un modelo que haya que seguir («él es un ejemplo para todos nosotros») [345]. La traducción que más se le aproxima es «analogía». Al ofrecer un «paradigma de un paradigma», en 277d9-278c2, Platón emplea los dos sentidos. Lo que él da es un *ejemplo* del paradigma en el nuevo sentido en que él propone usarlo, tomado del aprendizaje de las letras por parte de los niños. Ellos aprenden primero a reconocerlas en sílabas breves y sencillas, luego se les muestran otras que no aciertan a leer correctamente. Luego el maestro sitúa las sílabas familiares al lado de las nuevas y señala el lugar en que aparecen las mismas letras. Esto es precisamente lo que Platón llama ahora el método del paradigma: la detección de elementos comunes en compuestos diferentes.

Que él concede a esto una gran importancia lo vemos en 277d:

> —VISITANTE: «Es dificultoso demostrar cualquier cosa de importancia sin el uso de los paradigmas. Yo sospecho que, como en una especie de sueño, nosotros sabemos todo, mas no sabemos nada en realidad.»
> —JOVEN SÓCRATES: «¿Qué es lo que quieres decir?».

[344] Leyendo καί en 278c6 con Friedländer *(Pl.* III, pág. 527, n. 19). Skemp, siguiendo a Campbell, Burnet y Diès, prefieren la lección ὡς. Ambas palabras se apoyan en algunos manuscritos.

[345] En el vol. IV, pág. 121, n. 73 se han diferenciado los distintos sentidos de *parádeigma.*

—VISITANTE: «De una forma extraña parece que, en este punto, yo he hecho surgir la cuestión de cómo experimentamos el conocimiento.»

De este modo, el paradigma adquiere una cierta relevancia, aunque «de una forma extraña, para la pregunta suprema de la filosofía, buscada con ahínco en tantos diálogos: ¿Qué es el conocimiento y cómo conocemos? Tampoco esto debería causarnos sorpresa. El conocimiento depende del descubrimiento de las Formas, en el cual el primer paso es reconocer y aislar un elemento común, la «forma única» o «una cosa en todo y a través de todo» de un número de objetos diferentes [346]. En la *República* (476c) se usaba la contraposición entre el sueño y la vigilia para diferenciar a la masa de la humanidad, que sólo es consciente de las cosas sensibles, del filósofo entrenado a distinguir más allá de las mismas las Formas de cuyo ser ellas participan, y, de nuevo, en el *Menón* (85c), para describir el estado mental de una persona cuyo progreso de la creencia al conocimiento es aún incompleto. Allí, y en el *Fedón*, el progreso iba encaminado a la *anámnesis* de un conocimiento prenatal, y el hecho de que Platón pueda traernos al recuerdo, de una forma tan inequívoca, estos diálogos sin hacer una mención de esta doctrina, que fue una vez central, es un claro síntoma del desplazamiento del interés, en esta serie de diálogos que nos ocupan, hacia un tratamiento menos metafísico de las cuestiones epistemológicas [347].

El método, tal y como lo presenta aquí Platón, podría ser desconcertante, porque, si se pensara que pretendía la misma finalidad que la definición en el *Menón*, tendríamos que suponer que la combinación y la separación representaban el *eîdos* real (forma) del arte de tejer y del gobierno, que, por ello, pertenecerían al mismo *eîdos* (especie). Esto difícilmente se ajustaría a una reunión dialéctica seguida mediante la división «de acuerdo con las Formas», ni *parádeigma* sería un término adecuado para ello. Platón nos advierte que su relación con la adquisición del conocimiento es «curiosa» o «inesperada» (μάλ' ἀτόπως 277d6). Pero algo esencial respecto de un cierto arte puede re-

---

[346] Respecto de estas y semejantes expresiones en el *Menón*, *vid.* vol. III, pág. 411, n. 29.

[347] La explicación de Ritter sobre el silencio platónico respecto de la ἀνάμνησις fue que él la había malinterpretado. *(Vid.* su *N. Unters.*, págs. 80-82, y respecto de la interpretación metafórica *Essence*, págs. 121-23.) Otros han argumentado que él creyó en una ocasión en ella, pero que la dialéctica la había reemplazado ahora. No obstante, como destacó Rees en *Proc. Ar. Soc.*, Suppl. vol. 37, págs. 172 y sigs., las dos se combinan felizmente en el *Fedro* y no deberíamos suponer que Platón ha abandonado por completo la doctrina, menos aún que él ha abandonado la concepción de las Formas como «incorpóreas, más bellas y más grandes» *(Pol.* 286a). *Vid.* los convincentes argumentos de Gulley, en *CQ*, págs. 209-13.

En la sección sobre la reunión y la división ya he hablado de que las Formas dan relieve al argumento platónico de que el método tiene que tener una base ontológica, pero él no dice nada allí que sea incoherente con la suposición de que las realidades objetivas en las que insiste puedan estar dentro de la naturaleza de los fenómenos mismos.

velarse, *mutatis mutandis,* por medio de una analogía tomada de un género completamente diferente y «analogía» es la palabra castellana de significado más próximo, en este contexto, a *parádeigma.* Quizá podría decirse que el método paradigmático en sí proporciona un paradigma de (es decir, es análogo a) la búsqueda del conocimiento por parte del filósofo y es de suyo un instrumento epistemológico valioso.

LAS FORMAS EN EL *POLÍTICO*

Las palabras *eîdos* e *idéa* existían antes de que Platón se las apropiara para designar a sus modelos trascendentes e inteligibles de las cosas y las acciones sensibles y él mismo continuó usándolas con frecuencia sólo con el significado de clases o especies y, en ocasiones incluso, con los significados ínsitos en sus raíces de apariencia externa. De aquí que sea un asunto muy controvertido, y probablemente lo seguirá siendo, la cuestión de si, al usar estos o análogos términos en los últimos diálogos, él mantiene en el trasfondo de su mente las realidades enaltecidas y del otro mundo de los diálogos anteriores. En los pasajes que ejemplifican el método de la *diaíresis,* la posición de las *eídē* en la frase «dividir de acuerdo con las *eídē*» no es fácil de determinar. Tratarlas sólo como clases o variedades ciertamente se ajusta al contexto. ¿Ha dejado Platón, pues, de creer en esas entidades divinas sobre las que prodigó tales elogios en el *Fedón* y el *Fedro?* ¿Ha perdido él, por así decirlo, su fe en el «lugar más allá del cielo» o se trata simplemente de que este aspecto de las *eídē* posee menos importancia para su preocupación presente por el método filosófico correcto? [348] Éste es el nudo de la controversia entre los llamados unitarios y sus oponentes y el encanto que ejerce Platón es tal que un elemento de apriorismo participa inevitablemente en la argumentación, aunque en ocasiones de modo casi inconsciente: Platón fue un gran filósofo y no lo podría haber sido si, durante toda su vida, él hubiera creído (o, a la inversa, hubiera dejado de creer) esto o lo otro, según la noción del intérprete de lo que es un filósofo sensato y deseable. Mi posición propia debería quedar clara por el momento. Platón *fue* uno de los filósofos más grandes, y eso se debió en gran parte a que él combinó, de una forma simultánea y única, la capacidad dialéctica con una creencia metafísica y hasta religiosa en un reino suprasensible de esencias divinas y llegó más cerca que nadie a ponerlo racionalmente en relación con el mundo de la experiencia humana.

Dos pasajes han sido considerados especialmente relevantes para la discusión.

---

[348] Yo he sugerido que, en el *Sofista,* llegó a ser un impedimento. Este apartado debería leerse junto con las págs. 175 y sig., *supra.*

I) 278c-d. Éste viene inmediatamente a continuación de la explicación platónica del uso del paradigma por el ejemplo de enseñar a leer a los niños y se continúa con la metáfora [349] mediante la cual las letras y las sílabas representan los elementos y los compuestos. Con alguna vacilación yo ofrezco mi propia traducción de este difícil pasaje:

> ¿Deberíamos sorprendernos, pues, de que nuestra mente es natural que experimente la misma experiencia *(sc.* al igual que los niños aprenden a leer por el método paradigmático) en relación con los elementos (letras) de todas las cosas y, en un momento y en ciertos casos, guiados por la verdad, se mantiene firme respecto de cada uno de ellos, pero, a su vez, en casos diferentes, se muestra confundida respecto de todos ellos? De algún modo, la mente adivina correctamente algunos de los constituyentes en los compuestos mismos, mas no consigue reconocer los mismos elementos cuando ellos se trasladan a las sílabas largas y difíciles de la vida cotidiana [350].

Skemp y Campbell *(ad loc.)* piensan que «los elementos de todas las cosas» son las Formas [351]. Ellos son seguramente abstracciones como combinación y separación, pero un oponente podría afirmar con razón que no encuentra aquí testimonio alguno de las Formas del período medio. Platón está formulando ahora el método del paradigma, exactamente igual que lo ha ejemplificado y descrito, para referirse al tema que le ocupa. Ese tema es el de las artes prácticas *(téchnai)* y él está llamando la atención sobre el hecho de que hay ciertas habilidades básicas y elementales que forman parte de ocupaciones muy diferentes. Éstos son los elementos a los que aquí se hace alusión. En algunos casos (en el tejer) ellos son obvios, pero en otros, entre las distracciones de la vida práctica ordinaria, de la que se ocupa un arte complejo como la política, las habilidades análogas se disfrazan y se ocultan. Si el supuesto político puede aferrar esta relación —es decir, ver, a través de la analogía más simple de la urdimbre y la trama en la fabricación de un vestido, que su primera tarea es reconciliar los temperamentos humanos opuestos en una comunidad estable basada en el mutuo acuerdo (cf. especialmente 310e)— él se enfrentará con la confusión de la vida política cotidiana con un ojo fijo en lo esencial, el fin último. Tal es el uso que hay que hacer del paradigma. No

[349] En el caso de que fuera una metáfora. Aristóteles *(Metaf.* 998a23) habla de φωνῆς στοιχεῖα; por ejemplo, los sonidos simples que componen las expresiones orales (de los cuales las letras son los símbolos), pero Eudemo *(ap.* Simpl. *Phys.* 7.14 Diels) dijo que Platón fue el primero que aplicó la palabra a los elementos de las cosas físicas y generadas. Skemp, *ad loc.* (pág. 161, n. 1) no proporciona ningún testimonio sólido de que se hubiera usado con anterioridad.

[350] Τῶν πραγμάτων. Esta expresión puede significar cosas concretas, o circunstancias, asuntos (especialmente los asuntos políticos), problema y molestia (285e3).

[351] Campbell lo compara con *Teet.* 201 y sigs., donde, sin embargo, στοιχεῖα son los elementos de los objetos físicos como Cornford dijo *(PTK,* pág. 143, n. 1).

hay que ir a buscar ninguna referencia clara a las Formas-modelo trascendentes y Platón no hace ninguna [352]. Lo que le ocupa aquí ante todo es la aplicación de un cierto tipo de agudeza intelectual en vistas a la consecución de objetivos prácticos y su discusión sobre el arte de la política está a un nivel más mundano que en la *República*. El hecho de que las Formas estén ausentes de la discusión no implica necesariamente su abandono, aunque puedan hallarse pruebas de lo contrario. Lo que yo me he aventurado a sugerir, qué duda cabe, es que, al extender el uso del paradigma (de una forma innecesaria para el objetivo que le ocupaba) al problema del conocimiento en su totalidad, Platón tiene en su mente, a modo de base, la existencia de las Formas. Mas, si el pasaje que acabamos de citar no lo niega, tampoco lo confirma.

II) 285d-6b [353]. Viene a continuación de la afirmación platónica de que el objeto de la investigación que les ocupa no es meramente definir al político, sino igualmente prestar ayuda al dominio por parte de ellos de la dialéctica en general.

> Y respecto del arte de tejer, nadie en su sano juicio querría buscar su definición por ella misma, pero hay algo que creo que ha pasado inadvertido a la atención de la mayoría de las personas. Algunos objetos reales poseen una semejanza perceptible que se puede captar con facilidad [354]. No hay dificultad en señalarlos cuando se nos pregunta una definición y se desea un método de mostrarlos sin palabras que sea fácil y sin problemas. Pero las cosas más importantes y más valiosas no poseen una imagen tan labrada que se le haga evidente a los hombres, que pueda señalarle el hombre que desee dar a su interrogador plena satisfacción y satisfacer adecuadamente a su inteligencia grabándola en uno de sus sentidos. Por ello, nosotros debemos entrenarnos a nosotros mismos a fin de ser capaces de dar y aceptar una explicación oral de todo, porque las cosas que son incorpóreas, que son las más bellas y las más importantes, solamente pueden mostrarse con claridad mediante las palabras [355] —nada más— y todo lo que nosotros

[352] Skemp supone (pág. 162) que el pensamiento de Platón en este pasaje es tanto metafísico como lógico: el arte de la política y el arte de tejer, en cuanto Formas, son las «sílabas» complejas cuyas «letras» son «las Formas más generales y universales en las que ellas participan»; por ejemplo, la Combinación y la Separación. Yo simpatizo con esta opinión, pero no puede decirse que ha quedado demostrado apoyándose en la fuerza del pasaje citado aquí.

[353] Una versión alternativa puede verse en Owen, *Ex. and Arg.*, págs. 350 y sig.

[354] Aceptando la lección ῥᾳδίως con los manuscritos. *Vid.* las notas de Skemp y Owen (el segundo en *Ex. and Arg.*, pág. 350, n. 3). La elección de ῥᾳδίοις por parte de Skemp es sorprendente. Él cree que τὰ ὄντα son las Formas, pero difícilmente puede ser platónico llamarlas ῥᾴδια καταμαθεῖν. Asir las Formas está reservado a unos pocos, después de una preparación filosófica ardua. El equilibrio de la frase va también en contra de la enmienda.

[355] La palabra griega es *lógos* con todos sus múltiples significados: enunciado, definición, argumento y muchos más. Quizá «explicación racional» de Campbell o «explicación» de Owen sería preferible, pero aquí parece que Platón estaba pensando especialmente en la distinción entre representación visual y descripción oral.

estamos diciendo ahora se dice por su causa. Pero practicarlo se ejercita siempre de un modo más fácil en lo más pequeño que en lo más grande.

Generalmente se ha supuesto (y yo también ciertamente) que este pasaje contenía una referencia clara «a la teoría platónica de las formas-paradigma del período medio». Recientemente, sin embargo, G. E. L. Owen lo ha negado en un artículo muy razonado, del que todos los unitarios deberían tomar nota [356]. Platón, argumenta él, está aún defendiendo la extensión tediosa de su análisis del tejer. En 277c, él ha puesto de relieve la superioridad de las ayudas que presta la explicación oral respecto de la visual, siempre que un discípulo es capaz de seguirlas. Aquí él añade simplemente que los objetos más importantes no pueden hacerse evidentes en modo alguno en imágenes visibles. Esto es lo que literalmente se quiere decir. Las imágenes no dejan de ser algo artificial: el tejer puede mostrarse pictóricamente, pero el arte de la política no. Las palabras «incorpóreas, más bellas y más importantes» inmediatamente nos hacen pensar en las Formas con las que el *Fedón* y el *Banquete* nos han familiarizado, pero Owen señala que, en *Rep.* 599c, «más grande y más bello» se aplica a «las guerras, las órdenes militares, al gobierno de las ciudades y a la educación de los hombres» [357].

Otros han considerado este pasaje como un paralelo obvio de *Fedro* 250b-d, donde Platón dice que, mientras que las copias terrestres de la Forma Belleza son visibles, la Justicia, la *Sōphrosýnē* «y otras cosas valiosas para el alma» no producen impresiones sensoriales tan inmediatas y sólo unos pocos pueden aprehender los originales a través de unas imágenes tales como las que tenemos a nuestra disposición. La respuesta de Owen consiste en rechazar el pasaje de *Fedro* considerándolo como puro mito y poesía, pero sin un significado serio (pág. 349). Él pone de relieve que Sócrates mismo, en su plegaria final a Eros (257a), describe el lenguaje de toda su palinodia como

---

[356] «Platon on the Undepictable», en *Exegesis and Argment* (Studies... Vlastos, 1973). Debo omitir muchos puntos interesantes que no son centrales para el argumento que nos ocupa, pero las págs. 354 y sig. sobre el significado de πεφυκέναι no deberían pasarse por alto. En *Crát.* el objeto descrito como τοιοῦτόν τι ὃ ἐπεφύκει κερκίζειν no es un instrumento hecho por el hombre. Si fuera así, el operario modelaría su nueva lanzadera sobre la rota, lo cual se dice expresamente que él no hace. Él la modela sobre τὸ εἶδος que merece el nombre de «lanzadera realmente existente» (αὐτὸ ὃ ἔστιν κερκίς) más que ninguna otra lanzadera que se haya fabricado alguna vez. Yo no puedo estar de acuerdo en que «esto no afecta» a la observación de Owen.

[357] Que no son, sin embargo, ἀσώματα, y Owen pasa más bien por alto esta palabra en la pág. 356. Cf. no sólo *Banq.* 211a5-7, 211e-12a (donde además εἴδωλα se usa referido a las imitaciones terrestres de la Belleza), sino también el *Político,* en 269d. Aunque puede citarse la *Rep.* como prueba de que las Formas del período medio están ausentes de este pasaje concreto, ello no prueba que se las haya abandonado, porque la existencia de las Formas trascendentes no es un rasgo esencial de ese diálogo.

poético y dice que, con excepción de su presentación del método de la reunión y la división, debería ser considerado como *paidiá*. En el vol. IV [358] se ha discutido el uso platónico de esta palabra y aquí es suficiente con hacer notar que, en 278b, él la aplica a toda la conversación que ellos están manteniendo, incluyendo la «psicología práctica de la retórica» a la que Owen contrapone las partes más líricas. Es en este mismo diálogo donde él extiende el uso de esta palabra a toda composición escrita (276d, 277e). Incluso, en 265b, su Sócrates dice (con su habitual *eirōneía*) que el mito «puede haber alcanzado una cierta dosis de verdad» y que «mezclado con él estaba un *lógos* que tenía cierta pretensión de credibilidad». Él añade (265d) que el mito mismo ha ejemplificado el método dialéctico, dando así «claridad y coherencia» a la definición del amor que contenía. Para comprender a Platón hay que tener en cuenta que él puede presentar la misma doctrina en forma de mito y, a su vez, mediante una argumentación dialéctica. Si se niega que el lenguaje poético y religioso del mito expresa la verdad filosófica para Platón, ¿dónde nos podemos detener? La mayor parte del *Banquete*, y lo que se ofrece como argumento en el *Fedón*, tendrá que ser rechazado. ¿Y qué decir de la inmortalidad misma, la base de todo lo demás [359], que se ha planteado de un modo serio, fuera del marco de un mito, tanto en el *Fedro* (con el argumento de la automoción) como en el *Fedón?*

Owen hace hincapié en el contexto de nuestro pasaje, pero el contexto inmediato es la admonición de que el objeto de la investigación no es definir el arte de la política (menos aún el de tejer), sino llegar a ser mejores filósofos. Seguramente es una advertencia de que lo que viene a continuación elevará durante un momento el tono de la argumentación, abandonando su tema inmediato para ofrecernos un recordatorio de los primeros principios, los cuales, si Platón seguía aún creyendo en ellos, tendrían que ser las Formas. Todo esto no prueba que aquí se haga una alusión a las Formas, pero, aunque yo esté equivocado y ellos no lo estén (como yo he sostenido que puede ser el caso de 278c-d) [360], esto, a su vez, tampoco es una prueba de que Platón ya no admita las Formas. Es evidente que se hace una alusión a las mismas, en su forma del «período medio», en 269d:

> Ser siempre inmutable y constante [361] pertenece solamente a las cosas más divinas y el cuerpo no pertenece a esa clase. Lo que nosotros llamamos

[358] *Vid.* especialmente las págs. 66-69 y respecto de mi propia interpretación del *Fedro* como un todo, el cap. VI (3) de ese volumen.

[359] Respecto de la conexión íntima entre la inmortalidad del alma y la existencia de las Formas, *vid. Fedón* 76d-e.

[360] ¿Se puede dejar alguna vez la decisión al lector? Hay que esperar seguramente que todos los lectores de este volumen serán lectores de Platón.

[361] Tò κατὰ ταὐτὰ καὶ ὡσαύτως ἔχειν, la descripción platónica normal de las Formas. *Vid.* la pág. 155, n. 273, *supra.*

el universo o el cosmos ha recibido de su creador muchos dones bienaventurados, pero, a pesar de ello, él participa del cuerpo y por ello no puede estar por completo exento del cambio, aunque su movimiento es lo más constante posible, uniforme y en el mismo lugar.

Si este texto perteneciera a un Diálogo «medio», se daría por hecho que él describiría el reino divino *(Fedón* 80b, etc.) e inmutable de las Formas, y bien, ¿por qué no puede suceder ahora lo mismo?

Otra alusión muy clara a las Formas como paradigmas la tenemos en 300c. En un mundo ideal, un político-filósofo actuaría siguiendo su propia iniciativa, a la luz de su conocimiento, sin leyes escritas. Lo preferible a continuación es la existencia de un código escrito al que todos tienen que ajustarse. «Estas leyes escritas serían en cada caso copias de la realidad [362], si ellas se componen siguiendo las instrucciones de los que saben». El filósofo modelará las leyes siguiendo las Formas inmutables y moralmente perfectas que sólo él recuerda. Ellas serán copias directas, no de segunda mano, como las copias condenadas en la discusión de la poesía mimética en *Rep.* X. Platón continúa pensando en el político-filosófico, al igual que lo hizo en *Rep.* VI (500c, d) como aquel que «percibe las cosas que son inmutables... completamente ordenadas y racionales». «Él las imita» y «estudia para implantarlas en la conducta humana, tanto privada como pública». En estrecha relación con lo que acabamos de citar tienen que ser consideradas las alusiones a la única constitución verdadera, justa o similar a lo divino, la Forma paradigmática de un estado de la que son imitaciones todos los estados humanos, unas mejores, otras peores (297c). Platón dice de un modo explícito que el político perfecto y, por ello, el estado ideal no existen en la tierra:

Puesto que no puede hallarse en ninguna parte, como afirmamos, un Ser Regio en nuestras ciudades semejante a la Reina en un enjambre, nosotros debemos encontrar entre todos, según parece, un hombre extraordinario de cuerpo y de espíritu y redactar unas leyes que sigan los pasos de la constitución verdadera (301d-e).

Y, en 303b, «Porque esa ciudad debe diferenciarse de todas las demás, como la divinidad del hombre». Digamos por último que el *Sofista* y el *Político* son indudablemente productos de la misma fase de la evolución platónica y sería extraño, qué duda cabe, encontrar en ellos una renuncia de las Formas. Yo tengo la esperanza, no obstante, de que, en el capítulo ante-

[362] Μιμήματα τῆς ἀληθείας. La mejor ampliación de esta breve expresión está en el *Protréptico* de Aristóteles. *Vid.* vol. IV, pág. 525. Οἱ εἰδότες serían personas como el mismo Platón y los miembros de la Academia que de hecho actuaban como legisladores en un número de estados (vol. IV, pág. 33).

rior, ha quedado demostrado que las Formas continúan presentes en el *Sofista*.

EL MITO [363]

Algo ha fallado en la definición del político y, como una tregua del fatigoso ejercicio dialéctico, el visitante se compromete a desvelar el error mediante un mito [364]. Muchos mitos antiguos, comienza él, contienen un recuerdo popular lejano del acontecimiento histórico mismo. Él cita el ejemplo de la inversión del curso del sol y de las estrellas por causa de Zeus en el mito de Atreo y Tiestes [365], la edad de Crono y los hombres nacidos de la tierra. Todos ellos reflejan el hecho de que el universo sufre una inversión periódica de su rotación. En suma, era la Divinidad quien controla el movimiento, pero ella no puede hacerlo siempre porque su encarnación material la impide no sólo ser inmóvil, sino también disfrutar de un movimiento perpetuo, único y perfecto. Ella hace lo mejor para él, ya que ella misma es perfectamente buena, y no debemos suponer que hay dos divinidades opuestas que lo hacen girar en direcciones opuestas. Lo que sucede es que, cuando la Divinidad lo deja ir, comienza a girar él mismo en la dirección contraria, porque (como en el *Timeo)*, él es un ser vivo y pensante [366]. El momento de la inversión produce convulsiones terribles, produciendo destrozos en gran parte de la raza humana.

Luego 1), en el período opuesto al nuestro, cuando el sol se mueve de Oeste a Este, la secuencia de la vida primero se detiene, luego se invierte. Los hombres y los animales crecen más jóvenes, el cabello blanco se oscurece, los adultos se reducen al tamaño de niños y finalmente desaparecen en la tierra, de donde, en la generación siguiente, nacen completamente adultos [367].

[363] He reunido en un apéndice (págs. 207-210, *infra)* algunos testimonios de sus fuentes, que pueden interesar a quienes tienen una mentalidad histórica. Skemp tiene un largo *excursus* sobre el mito (págs. 81-111) con abundantes referencias a escritos modernos.

[364] Respecto de su finalidad seria, *vid.* 274e: «Aquí podemos acabar nuestro mito y volver a la exposición, descubriendo qué error hemos cometido cuando estábamos demostrando el carácter regio y propio de un estadista en el argumento anterior.»

[365] Que se conoce por Eurípides, *Or.* 1001-6, *El.* 726-44, *I. T.* 192-5.

[366] 269d7-e2. El movimiento no se causa mecánicamente, como podría sugerir «momentum», en la traducción de Skemp de 270a5-7, aunque las características físicas —tamaño, equilibrio y eje minúsculo— proporcionen las condiciones necesarias, como los huesos y los tendones de *Fedón* 98c-99b, o los συναίτια del diálogo presente.

[367] Una cuestión curiosa: ¿ellos nacen viejos o en la flor de la vida? Los testimonios son contradictorios. Si el curso de la vida se invierte, lo lógico es que ellos empezaran a vivir en una edad avanzada y, en 271b4, Platón dice τοὺς πρεσβύτας ἐπὶ τὴν τοῦ παιδὸς ἰέναι φύσιν (aunque esto pudiera aludir a la generación ya vieja en la transición). Así, Frutiger, *Mythes,*

Ésta es la legendaria edad de Crono, con todos sus rasgos tradicionales: ausencia de bestias feroces, de guerras o de facciones, la tierra sin cultivar proporciona alimento, el clima perfecto hace innecesarios los vestidos y los refugios. Además, a cada tribu de animales, incluida la humanidad, se le asigna una divinidad menor [368], bajo cuya supervisión directa no es necesaria organización política alguna. Tampoco existían el matrimonio ni la procreación cuando todos nacían de la tierra. En este punto el visitante hace una pausa para preguntar si los hombres de esta edad de oro (como se solía pensar) eran en verdad más felices que nosotros mismos. La respuesta es platónica. Sí, si ellos hubieran usado su ocio y las demás ventajas (incluido el don de hablar con los animales) para adquirir la sabiduría, pero no si se hubieran atracado de comida y de bebida, como indican las leyendas, y malgastado el tiempo que tenían a su disposición en conversaciones vanas [369].

2) Con la última inversión del mundo, que acompaña a la era presente, «la finalidad del mito» se hace patente (272d5). La Divinidad renunció a su control y las divinidades subordinadas siguieron el ejemplo. Después de una serie de trastornos inevitables y de pérdida de vida, el universo se puso a guiarse a sí mismo siguiendo las líneas que él había aprendido de su creador, pero las imperfecciones inherentes a la corporalidad han originado que él las haya ido olvidando cada vez más y el desorden y el caos son crecientes a medida que la era se aproxima a su fin. Luego, la Divinidad volverá a hacerse cargo de él y lo salvará de una destrucción completa. No obstante, lo que ahora nos ocupa es la humanidad y el gobernante ideal (273e5). Después de la inversión cósmica, la vida avanzó desde la infancia a la vejez y la concepción por medios sexuales reemplazó al nacimiento producido por la tierra. *«Ahora viene el punto culminante de todo el mito»* (274b1). Privados del cuidado divino, y con una naturaleza que se había vuelto hostil, los hombres se

pág. 242, y Koster, *Mythe de P., de Zarathoustra et des Chaldéens*, pág. 45: «on naît vieillard». Por otra parte, Skemp tiene (pág. 153) «stalwart in their prime of life» (que, sin embargo, no está en el texto griego que está traduciendo), «in the prime of adult life» (pág. 110) y «in Plato's era of Kronos there were no old men» (pág. 111). Esto correspondería a los guerreros nacidos de la tierra en los mitos tradicionales de Cadmo y Jasón y a los gigantes. Además, Adam *(Rep.* vol. II, pág. 297), que se mostró a favor de la otra opinión, la apoya mediante una traducción errónea de πολία φύντα, en 273b (la cual, no obstante, él había defendido con fuerza en *CR,* 1891, pág. 445), donde Platón está describiendo, de hecho, los comienzos de la otra era (la nuestra propia). También Hesíodo habló de un tiempo (seguramente en conexión con la fuente de la idea platónica) «en que los hombres nacen con la cabeza gris» *(Erga,* 181).

[368] La traducción de Adam «God himself was the shepherd of the earth-born» *(o. c.,* pág. 296) tiene que apoyarse en una traducción errónea de 271e5-6, que significa «A god supervised them personally». La divinidad suprema se cuida del movimiento cósmico total y reparte a cada subordinado su porción, del mismo modo que en el *Timeo* (41b y sigs.) él les deja la creación de las cosas mortales.

[369] Una serie de chistes de Aristófanes muestran que «cronida» podía significar anticuado hasta el punto de la estupidez. Las referencias pueden verse en Baldry, *CQ,* 1952, pág. 85.

volvieron presa de los animales salvajes y se encontraban sin artes o instrumentos que les pudieran proporcionar a ellos mismos las cosas necesarias que la tierra les suministró espontáneamente una vez. Solamente aliviaban sus desgracias [370] los dones divinos y la instrucción de la que la tradición nos habla: el fuego enviado por Prometeo, la habilidad técnica, don de Hefesto y Atenea, la agricultura enviada por otras divinidades. Pero lo más importante de todo es que, desde entonces a ahora, la Humanidad ha sido abandonada a su albedrío para ocuparse de sus propios asuntos y mirar por ella misma.

Las lecciones manifiestas del mito (dejando a un lado la relajación) son I) que nuestros políticos son exclusivamente humanos: que han pasado los días en que nosotros éramos gobernados por las divinidades; II) que la identificación del político con el pastor ha conducido a una *diaíresis* errónea, que, al llevar implícita la responsabilidad de la nutrición real de su rebaño, no ha conseguido separar al político de clases tales como campesinos, comerciantes, molineros y panaderos, médicos y entrenadores. A muchos la extensión y la complicación del mito les ha parecido que no guardaba proporción con la sencilla tarea que se proponía y han pensado en una explicación más compleja. La mejor es la conclusión de Solmsen [371], que no sólo tiene en cuenta las dudas que se han expresado sobre la sabiduría y la felicidad de la vida en tiempos de Crono, sino que está en perfecta consonancia con el carácter de este grupo de diálogos en su totalidad. El mito evidencia que el cambio, e incluso el deterioro, son fases esenciales de un mundo corpóreo y que «el filósofo que limita su atención a lo Permanente e Inmutable comete un gran error y no puede llegar a alcanzar una imagen integrada del mundo». Al decir esto no nos enfrentamos necesariamente con la opinión de Wilamowitz *(Pl.* I, pág. 576) de que, aunque es perdonable, dadas las circunstancias, buscar sentidos ocultos, es más cauto y más cierto que nosotros nos contentemos con el hecho agradable de que Platón continúa experimentando placer en el narrar mitos.

TEORÍA POLÍTICA

a) El Político y la República. Al leer el *Político* uno no puede dejar de traer a su mente la *Politeia* anterior y la cuestión de cuánto ha cambiado el punto de vista de Platón entre los dos diálogos. Ambos se basan en el principio socrático fundamental de que el gobierno es un arte, una *téchnē* que de-

---

[370] Descritas detalladamente en el mito de Protágoras del progreso humano, donde también se pone énfasis en la ausencia del arte de la política *(Prot.* 321d4-5, 322b5).

[371] *P.'s. Th.,* págs. 85 y sig. Admito haberla alterado ligeramente, prefiriendo no hablar de cambio y deterioro «en la Realidad».

pende de un conocimiento [372], que pocos pueden dominar, si es que hay alguno (297b-c). Llaman la atención las analogías socráticas familiares con otras *téchnai,* por ejemplo, en la actitud del político [373] respecto de las normas o las leyes: el capitán experimentado no necesita de normas, sino de su propia *téchnē,* su *téchnē* es superior a las normas (297a); el médico puede hacer más por su paciente apoyándose en su propia *téchnē* que ateniéndose a lo que prescriben los libros (296b). Mas, a pesar de la insistencia en el aprendizaje de un arte, el *Político* no dice nada sobre el importantísimo tema de la educación para el político, que ocupa el lugar central en la *República.* Es evidente que Platón no desea cambiar el programa que se había establecido allí y no ve razón alguna para repetir una labor ya realizada. El conocimiento del bien, que debe impartirse a los demás como creencia verdadera (309c), es un requisito fundamental en ambos diálogos.

El *Político* reafirma la distinción de la *República* entre una política ideal única y todas las demás, pero, mientras que la *República* se concentra en la ideal, pensara o no Platón que pudiera llegar a realizarse alguna vez, el *Político* reconoce que ella no es de este mundo. Nuestros mejores políticos son sólo humanos y el objetivo presente es, sin perder de vista «la única constitución verdadera» como norma y guía, planear una sociedad tal y como lo permiten las imperfecciones humanas. Da la sensación, a veces, de que Platón tiene tres niveles en su mente: I) el político ideal, la divinidad mejor que el hombre, cuya única ley es su voluntad ilustrada; II) el mejor tipo de hombre de estado humano o reformador político (que aún no ha aparecido), cuyo modo de ser y política forman el objeto fundamental de investigación del *Político;* III) el sofista político u hombre de estado espurio, que finge estar en posesión del arte y pasa por ser un político en lugar de un mero faccioso, que es lo que realmente es (303b-c). Esto incluye a todos los políticos de la época [374]. Pero la distinción entre I) y II) no es siempre clara y él admite, en 301 a-b, que usa el mismo título para ambos. «Cuando un hombre gobierna de acuerdo con las leyes, imitando al que posee conocimiento, lo llamamos rey, no haciendo distinción de nombre entre la monarquía con conocimiento y la monarquía constitucional con creencia adecuada.» Esto le lleva a él a la contradicción, al menos aparente, que se da entre el uso de un código escrito de leyes y el deseo de un gobierno mediante el consentimiento de los gobernados. Conforme vayamos avanzando, irán surgiendo más puntos de comparación con la *República.*

---

[372] Socrático: *vid.* vol. III, págs. 390 y sigs. Respecto del uso repetido de τέχνη en relación con esto, por ejemplo, 297a y b, 300c10.

[373] O «rey». En este diálogo «político» y «rey» son términos intercambiables del gobernante ideal (276c8, e13). El rey, por supuesto, está en el polo opuesto del tirano, que gobierna por motivos puramente egoístas.

[374] El *Critias,* que tiene varios elementos en común con el mito del *Pol.,* presenta una triple clasificación similar en forma mítica. *Vid.* Campbell, *Pol.,* pág. XLVIII.

b) Gobierno por medio de la fuerza o el consentimiento. Después del mito, Platón pone de relieve ciertos defectos graves en la *diaíresis* que han llevado a cabo con anterioridad. Uno es que, al omitir la distinción entre sumisión forzada y voluntaria, ellos han confundido dos tipos muy distintos, el rey y el tirano. La vigilancia aceptada libremente pertenece al «rey y al político genuinos» (276d-e). Según Jenofonte, esta distinción se remontaba a Sócrates [375]: «En su opinión, el gobierno de los hombres con su consentimiento y de acuerdo con las leyes del estado era la monarquía, mientras que el gobierno sobre sujetos obligados, no de acuerdo con la ley, sino al antojo del gobernante, era la tiranía». Platón tiene que haber reconciliado, de alguna forma, esto en su mente con lo que él dice después de enumerar los tipos reconocidos de constitución —la monarquía constitucional y la tiranía, la aristocracia y la oligarquía, la democracia— que se diferencian por el número de quienes gobiernan, su riqueza y el consentimiento o rechazo de los gobernados. Puesto que el gobierno es una rama de la ciencia, continúa él (292b-c), el criterio no debería ser ninguno de los enumerados, sino exclusivamente el dominio o no de esa ciencia. Una vez en posesión del conocimiento requerido, que muy pocos pueden alcanzar, si es que alguno, no hay diferencia en que los súbditos se sometan voluntariamente a su gobierno o que dicho gobierno vaya acompañado o no de un código de leyes. Él puede purificar la ciudad a su discreción mediante el destierro o las ejecuciones o incrementarla por medio de la inmigración. Donde se precise de la cauterización o la cirugía, el médico servirá mejor a los intereses de su paciente ejerciendo su profesión sin tener en consideración sus gritos y protestas. Incluso antes de iniciar sus reformas, el político, como un buen profesional, desechará todo el material malo. Es decir, después de una serie de pruebas, él condenará a muerte, expulsará o degradará a todo aquel que se demuestre incapaz de adquirir las virtudes sociales (308c-309a). Esto corresponde a la «limpieza del lienzo» en la *Rep.* (501a) y, lo que es bastante interesante, a lo que Protágoras expuso en el *Prot.* (322d) como un requisito previo de la vida en una *pólis.* Todas las leyes tendrán que ser redactadas por el político científico en persona y podrán ser alteradas cuando él lo considere adecuado. La suposición general de que él debe ganarse primero el acuerdo de los ciudadanos, aunque hay que admitir que es plausible, es errónea. Parece un eco lejano del *Critón,* donde Sócrates, a quien Platón consideró como el único político científico, estableció como las únicas alternativas admisibles la obediencia a las leyes o su enmienda mediante la persuasión pacífica [376].

---

[375] Jen., *Mem.* IV, 6, 12 (vol. III, pág. 393). Según este pasaje, Sócrates prefiguró la división de las constituciones de *Pol.* 300e y sigs. (pág. 202, *infra).*

[376] *Critón* 51e-52a. En relación con Sócrates como el único practicante del arte de la política, *vid. Gorg.* 521d.

Aquí, sin embargo, se está haciendo el retrato del político ideal. La única modificación que se exigía en lo dicho anteriormente es que la diferencia esencial entre él y el tirano se refiere al móvil. El político busca la justicia, la verdad y el bienestar de la sociedad, el tirano el engrandecimiento propio y el de sus amigos y la destrucción de sus enemigos personales. Puesto que esto es lo que los hombres han aprendido de su trato con el poder absoluto, ellos no se lo confiarán a nadie. No obstante, si el verdadero político apareciera alguna vez, ellos lo reconocerían, lo recibirían bien y dejarían que él inaugurara sin oposición alguna la única forma verdadera y feliz de sociedad [377]. La cuestión de la fuerza o el consentimiento no se plantearía.

c) El papel de la ley en el gobierno. Cuando el visitante mantiene que el estado perfecto, cuyo gobernante actúa con conocimiento y justicia, no necesita de leyes y que los estados que soportan las leyes, aunque mejor que algunos, son sólo imitaciones, incluso el dócil joven Sócrates llega a rebelarse («El resto de lo que tú dices parece razonable, pero que se podría gobernar sin leyes es difícil de decir») [378], y el visitante accede a seguir discutiendo si es justo o no gobernar sin leyes. Él continúa insistiendo en que el gobernante científico será guiado frecuentemente por su conocimiento sin prestar atención a ningún código escrito. Todo código tiene que ser universal e indiscriminado, un instrumento categórico (παχυτέρως, 295a) que nunca pueda prever la individualidad y la variedad de las personalidades humanas, las necesidades y las circunstancias. «No puede ser justo que lo que en todas partes es uniforme tenga que ver con lo que nunca es uniforme» (294c). A continuación viene un ataque violento y sarcástico contra las leyes y su aplicación universal. Cierto es que un gobernante que se erigiese a sí mismo en ley podría causar mucho daño. Del mismo modo, también un médico podría envenenar a su paciente por dinero o un capitán abandonar a sus pasajeros en una isla o arrojarlos por la borda, y Platón se divierte a sí mismo con un cuadro satírico de lo que podría suceder si, por esa razón, la medicina y la navegación se confiaran a hombres sin entrenamiento que siguen un código de instrucciones legalmente vinculantes. La Asamblea podría recibir el consejo de profanos sobre el uso de drogas médicas y sus aplicaciones y sobre el arte de la navegación y anualmente podrían designarse por sorteo funcionarios que llevasen a cabo curas y mandasen barcos siguiendo al pie de la letra las instrucciones del libro. Otras disposiciones podrían incluir una prohibición sobre la investigación en el campo de la medicina, la navegación y sus ciencias

[377] Una esperanza similar se expresó en *Rep.* sobre la acogida pública del rey-filósofo, un fenómeno que no se había experimentado hasta ese momento (498d-502a).

[378] 293a. El griego se vanagloriaba de no poseer otro señor que la ley *(vid.* vol. III, págs. 78 y sig.). Solamente otra duda del joven Sócrates tiene que ver con la idea de que la ley pudiera alterarse sin consentimiento popular (296a), otra afrenta a la teoría democrática ateniense.

auxiliares. Todo aquel que la emprenda será denunciado como un charlatán, como un sofista que contempla las estrellas y será llevado a juicio como corruptor de la juventud. En esta caricatura de la democracia ateniense, con sus alusiones evidentes a Sócrates [379], él lleva a su conclusión lógica la soberbia descripción crítica de la misma que aparece en el *Protágoras* (319b-d). Puesto que la Asamblea presta atención a los pronunciamientos de los legos sobre la ciencia suprema e importantísima del arte de la política, ¿por qué no iba a ella a prestar igual atención a sus opiniones sobre otras artes y ciencias?

Después de este arranque, Platón inesperadamente vira en redondo y declara que, después de todo, nosotros no podemos tener el ideal. Ningún gobernante puede estar inmediatamente en todas partes y prestar atención a cada caso. (Él siempre habla en singular. La posibilidad de delegar la legislación a ministros o comisiones subordinadas se excluye por la imposibilidad de hallar suficientes hombres cualificados en la *téchnē* política.) Las leyes escritas, por ello, con todos sus defectos, deben adoptarse como una segunda solución. Aquí se vuelve a partir de la *República* en lo que se refiere a la dirección de la política práctica. Allí había rechazado la legislación detallada por considerarla inútil en un estado bien o mal construido (427a). Aquí sostiene que, aunque un cúmulo de legislación trivial podría destruir todas las artes y hacer intolerable la vida, hay algo aún peor, a saber, que se demostrara que el funcionario encargado (quizá por sorteo) de administrarla es no sólo corrupto, sino también ignorante y abusa de su posición para ganar poder personal. El tenaz idealismo platónico está reñido con su determinación actual de ser práctico. Él acaba de sostener que el miedo a los tiranos no debería impedir que el político experto prescindiera de las leyes, de la misma manera que la aparición de un médico sin escrúpulos tampoco justifica reemplazar el conocimiento del experto por un código estatal de práctica terapéutica. A continuación dice que la desobediencia a las leyes, dado que ellas se fundan en una larga experiencia y en la aprobación pública [380], proporcionaría a la sociedad un daño mucho mayor que la existencia de las leyes mismas. El *Político* presagia las detalladas promulgaciones legales de las *Leyes*, donde se las vuelve a describir como una solución secundaria por las mismas razones que se han dado aquí *(vid.* las *Leyes* 875c-d, traducido en las pág. 351, *infra).*

El verdadero político, pues, hará bien en promulgar un esquema de leyes, que por lo menos serán una copia directa de la verdad (300c) e impondrá severos castigos por su quebrantamiento. Pero él mismo actuará como un médi-

---

[379] Respecto de Sócrates como un «sofista que contempla las estrellas», *vid.* vol. III, págs. 348-49 y 358; IV, págs. 413, n. 257 y 479, n. 164.

[380] 300b. En contraposición, 296a-d. Es notable el parecido entre esta doctrina y la atribuida a Protágoras en el *Prot.* Vid. vol. III, págs. 141-143.

co cuando se va de viaje [381], dejando a sus pacientes las instrucciones escritas que deben seguir. Si él regresa antes de lo esperado y encuentra que el estado de un paciente ha cambiado, no vacilará en anular sus propias instrucciones anteriores y de nuevo pondrá el caso en sus propias manos. Del mismo modo, el político, que es su propio legislador, alterará las leyes y las costumbres cuando él lo considere adecuado, siguiendo el único criterio del progreso de la justicia y del beneficio social.

A modo de apéndice, las formas de constitución conocidas, con exclusión de la única «verdadera», se ordenan según el modo de vida que ellas ofrecen (300e-303b). El gobierno puede estar en manos de un solo hombre, de varios, o del pueblo en su totalidad (democracia). Sólo mediante leyes estrictamente impuestas puede alguno de ellos emular al único Estado verdadero gobernado por el único político científico o verdaderamente regio. La democracia, que es la más débil, tiene menos poder que cualquier otra de las formas; para bien o para mal, la monarquía es la mejor de todas si está sujeta a la ley (realeza), pero es la peor si carece de leyes (tiranía) y entre ellas se encuentran la aristocracia y la oligarquía, gobierno de unos pocos bajo la ley y sin ella [382]. Pero, concluye él, sólo puede sentirse asombro ante la energía natural de las comunidades que sobreviven regidas por alguna de ellas, administradas como están por líderes políticos sin escrúpulos que carecen del conocimiento de los principios del gobierno.

d) Aislamiento final del político (303b-305e). Mediante una serie de *diairéseis* Platón ha delimitado ahora al político y a su función de:

I) otros que podrían ser llamados «alimentadores de la humanidad», tales como campesinos, panaderos y comerciantes (276e);

II) los seres superhumanos (274e, 275b-c);

III) los tiranos (276e);

IV) los productores de bienes materiales varios (287b-89b);

V) las categorías subordinadas en la jerarquía de la comunidad: los esclavos, los asalariados y los funcionarios menores del estado o los esclavos civiles, incluyendo los funcionarios religiosos (289d-90e);

VI) los políticos falsos, los imitadores y rivales más cercanos del político (291a-303d).

[381] 295b-e. Platón puede estar pensando en sí mismo y en sus colegas, que visitaron varias ciudades a fin de redactar constituciones para ellas (vol. IV, págs. 33 y sig.) y luego las abandonaron, aunque Campbell lo refiere en dos lugares diferentes a *a)* divinidades que una vez se ocuparon de nosotros, pero que ahora nos han abandonado a nosotros mismos (pág. XLV) y *b)* a Solón (pág. 141). Lo más probable es que la marcha al extranjero en el símil aluda sólo al médico.

[382] Esta breve observación puede ser objeto de una comparación instructiva con la larga descripción de los tipos imperfectos de forma de gobierno en *Rep.* VIII y IX, respecto de la cual, *vid.* vol. IV, págs. 506-15.

Queda una clase especialmente difícil de separar, porque sus funciones están muy próximas a las del político, aunque no son personificaciones fraudulentas del mismo, sino que llevan a cabo un papel valioso e importante en la comunidad. Tales son los maestros de las artes de la estrategia o del mando militar, de la administración de justicia y de la oratoria, cuando ella comparte con la monarquía la tarea de persuadir a los hombres a seguir los caminos justos [383]. El problema se resuelve de una forma satisfactoria recurriendo simplemente a otra dicotomía de las artes en un arte en sí —la música, pongamos por caso, o una actividad manual— y el arte superior de conocer si merece la pena aprender un arte determinado y cómo y cuándo debería emplearse [384]. La *téchnē* del comandante del ejército le dice cómo conducir una campaña, pero no si su país debería ir o no a la guerra [385]. El magistrado o un miembro del jurado no hace las leyes. Su tarea es exclusivamente ver que, en un caso particular, ellas se administran sin miedo o favor. La oratoria ocupa una posición similar. Las tres citadas, aunque son artes genuinas relacionadas con el gobierno y autónomas en sus esferas propias, están subordinadas al arte del político o del monarca, que es el que toma las decisiones supremas.

e) La esencia de la política (305c hasta el final). La finalidad de la discusión, se nos ha dicho, consiste en primer lugar en aislar su objeto, y luego «marcar sobre él su forma única» (pág. 181, *supra).* Ahora entramos en la última fase. La forma o la esencia de la política se halla en el arte de «tejer regiamente», entendido como la combinación de los caracteres dispares en la fábrica firme de una comunidad estable. Cuando el material malo ha sido desechado (pág. 199, *supra),* los ciudadanos aceptables se distribuirán en dos grupos principales desde un punto de vista psicológico, uno marcado por la valentía, la audacia, la iniciativa y el vigor y el otro por la moderación, la amabilidad y el espíritu de compromiso. En la vida privada, observa Platón, es divertido comprobar cómo cambian los epítetos según las afinidades naturales del que habla (307d): los «bravos y enérgicos» se convierten en labios

383 En *Gorgias,* Platón ha condenado la retórica de un modo categórico. En *Fedro* ridiculizó a los retóricos de su tiempo, pero habló de una «oratoria verdadera» basada en el conocimiento. Aquí tenemos una clase intermedia de quienes, sin poseer ellos mismos el conocimiento filosófico, actúan bajo las instrucciones de uno que lo posee y a la luz de la «creencia verdadera que se ocupa de lo que es justo y bueno de sus contrarios», que él les imparte (309d-e), al igual que la imparte el rey filósofo a los guardianes subordinados en la *República.* Espero que esto responda a la cuestión de Skemp, en n. 1 (III) en la pág. 219. Su descripción del orador como un «portavoz del gobierno» es adecuada.

384 Cuando se trata de *definir* al político Platón vuelve por supuesto a la perfecta encarnación del arte. Él no se está pronunciando sobre problemas éticos, que surgen de acontecimientos históricos reales; por ejemplo, si fue justo que un médico obedeciera una orden nazi para realizar experimentos sobre seres humanos o que los tecnólogos hagan posible la bomba atómica, pero no tengan nada que decir en la decisión de lanzarla.

385 Un paralelo se encuentra en *Eutid.* 290c-d (observado por Skemp, pág. 220, n. 1).

de los otros en «duros, insolentes, maníacos», mientras que ellos, por su parte, convierten a «los amables y moderados» en «lentos, blandos y cobardes». Pero si unos y otros alcanzan el poder, sus virtudes pueden caer en el exceso, por supuesto, y esto es serio. Una parte, llevada de su celo por la paz y la tranquilidad, puede seguir una política de apaciguamiento que puede dejar al país abierto a una agresión por haber minado su voluntad de resistir. El tipo más belicoso puede lanzarlo a una serie de aventuras temerarias que, despertando la hostilidad de los vecinos poderosos, lleven al mismo resultado.

Éstos son los principales elementos opuestos que el político debe tejer en su tejido como la firme y dura urdimbre y la más suave trama. Ellos continuarán, después del deshecho preliminar de las hebras, o demasiado duros o demasiado blandos y débiles para soportar la tensión, pero es evidente que ambos son necesarios para el bienestar del Estado, mas, como los guardianes de *Rep.* II, ellos serán educados en las *virtudes* del valor y la amabilidad en cuanto diferentes de sus excesos viciosos. Ellos pueden reconciliarse mediante los vínculos no sólo espirituales (divinos, quién lo duda, porque los hombres poseen en sus almas un elemento divino), sino también naturales o humanos. Los primeros consisten en la educación que inculca un sentido verdadero de los valores, una «creencia verdadera» profundamente basada en el conocimiento que sólo el político está cualificado para impartir. Éste purificará el tipo belicoso de toda tendencia a la violencia y convertirá a los temperamentos amables, apartándolos de la blandenguería insensata, en la imagen de la moderación y el sentido común. Dadas unas naturalezas generosas sobre las que poder actuar, las leyes pueden fomentar un espíritu de unidad entre las virtudes de la tendencia opuesta. El vínculo más terrenal es eugenésico: reprime la tendencia al matrimonio de los tipos semejantes y anima [386] a los contrarios a contraer matrimonio y engendrar así niños con las virtudes de ambos. Esto será fácil una vez que se ha forjado el vínculo más elevado y todos comparten las mismas normas y valores. Luego, se conferirá la autoridad a los hombres del tipo mixto y, cuando varios actúen juntos, el rey verá que ambos tipos están representados, porque los moderados son precavidos, imparciales y prudentes, pero carentes de energía, mientras que el otro grupo, aunque menos cauteloso y equilibrado, sobresale por llevar a cabo las cosas [387].

---

[386] No se hace mención de coacción legal, como en el caso de la asignación más drástica de la comunidad de las esposas entre los guardianes en *Rep. (vid.* 457c). Aquí Platón habla sólo de ideales comunes reforzados por los honores, la reputación y los compromisos mutuos (310e). Este consejo sobre el matrimonio vuelve a aparecer en las *Leyes* (773a-d), donde se rechaza la idea de la coacción legal por producir resentimiento y ridículo.

[387] Cualquiera que tenga experiencia en comités puede cuestionar el optimismo platónico sobre la posibilidad de que todo pueda llevarse a cabo mediante esta colaboración, cuidadosamente planeada, entre los progresistas y los conservadores.

De este modo, mediante su tejer, el rey une a los individuos y a la comunidad en su totalidad, esclavos y libres (311c4), en una concordia y amistad duraderas «y en su vigilancia no omite nada que conduzca a una felicidad tal y como conviene que la disfrute la sociedad humana».

ÉTICA Y PSICOLOGÍA

Las escasas últimas páginas del *Político* contienen claros ecos de los diálogos anteriores y muchos han considerado que rechazaban deliberadamente doctrinas fundamentales del *Protágoras* y la *República* [388]. El *Protágoras* es una defensa completa de la tesis socrática de que las virtudes llamadas diferentes son idénticas, hasta el punto de que nadie puede poseer una sin las demás y todas pueden reducirse por igual al conocimiento del bien y del mal. Ninguna «parte» de la virtud, por ello, puede chocar con otra. En la *República,* como dice Skemp (pág. 223, n. 1), todas las virtudes están armonizadas e integradas en «la justicia». En el *Político,* Platón abandona su camino para decir que su opinión actual de que las virtudes pueden chocar es algo extraña y sorprendente (306a), aunque ninguna persona normal se sorprendería ante el hecho de comprobar, como Protágoras mantuvo, que un hombre podría ser valiente, pero carecer de autocontrol o piedad. ¿Es esto una señal de que Platón está abandonando su propia doctrina anterior? Según Skemp, «el nuevo planteamiento equivale a declarar el eterno conflicto entre las clases guerreras y civiles». Pero la lección de la nueva afirmación es precisamente que los poseedores de las virtudes opuestas pueden y deben reconciliarse mediante una sabia gobernación y la *República* misma declara que «una naturaleza amable se opone a una fogosa» [389], pero que los guardianes tienen que combinar ambas. Los temperamentos naturalmente fogosos o amables son los materiales brutos de la virtud sobre los que trabaja el educador-político, porque ambos deben ser guiados por la razón (la virtud, después de todo, es conocimiento o sabiduría) y el medio para conseguir esto es «la única cosa grande», la educación [390], lo mismo en la *República* que en el *Político*. El

[388] Por ej., Skemp, págs. 222, n. 1 y 223, n. 1: «el nuevo planteamiento tiene que destruir necesariamente el esquema psicológico de la *República*». Cf. Gomperz, *GT III*, pág. 184: «una pieza notable de autocrítica... una violación del intelectualismo socrático» (debilitado en parte por una alusión innecesaria a «un soplo de moderno espíritu inductivo baconiano»). Von Fritz *(P. in Siz.*, pág. 127) dice que Platón parte del principio socrático enunciado en *Prot.* de que no se puede tener ἀνδρεία sin σωφροσύνη o viceversa, pero añade que una inclinación a la precipitación audaz *(darausflosgehen)* o a la abstención cauta se diferencian expresamente de las ἀρεταί de ἀνδρεία y σωφροσύνη.

[389] Ἐναντία γάρ που θυμοειδεῖ πρᾳεῖα φύσις, 375c.

[390] *Rep.* 423e, 441e-42a y en otros lugares.

Político repite que ellos pueden combinarse en un hombre solo, a quien se le debería dar una posición de autoridad, como al guardián. La armonía se logra en ambos diálogos reconociendo que el Estado tendrá en su seno los tipos psicológicamente opuestos y los enseñará a vivir juntos. Ni el impulsivo o violento, ni el necio y débil, poseen la *virtud* del valor o la moderación, sino aberraciones de ellas. Todo exceso es malo. El *Político* nos ha dado una homilía sobre la importancia de «la justa medida» por algún motivo [391].

Yo sugeriría, por tanto, sin ánimo de dogmatizar, que, si se fuerza la comparación, no hay una contradicción directa entre el *Político* y el *Protágoras* o la *República* sobre la unidad de las virtudes o el esquema de la psicología [392], aunque Platón habla, con un lenguaje simplificado, de «las virtudes» como si estuvieran en conflicto, en lugar del más preciso de «cualidades que, cuando son moderadas y controladas por la razón y la educación, son partes de la virtud». Por supuesto que existen diferencias y Platón no nos está instando a considerar los dos diálogos juntos. No se da una correspondencia exacta entre las «partes» del alma y los dos temperamentos opuestos y se omiten las tres clases sociales basadas en los tres tipos psicológicos. La educación cuidadosa que asegura el predominio de la razón se ha extendido desde los «guardianes» a todo el cuerpo de ciudadanos, etc.

CONCLUSIÓN

Este diálogo extraño y fascinante es una obra de arte, o tapiz filosófico, en la misma medida en que lo es cualquier otra obra de Platón. Sus cuestiones fundamentales pueden ser que los gobernantes no deben ser considerados como seres divinos, ni descritos como nutridores de un rebaño, o incluso la cuestión más general de que nuestra época es una época de degeneración, sin recurrir a un mito cósmico elaborado, pero resulta que a Platón le gustan los mitos. Él podría haber elegido otro arte —quizá más adecuado— que el tejer para ejemplificar algunos principios de la *diaíresis* correcta, pero su imaginación se sintió atraída por la idea de una afinidad profunda entre el arte de tejer y el de la política, del mismo modo que, en el *Sofista,* se rió mucho con la idea de que el sofista fuese primo hermano del pescador con caña.

El *Político* se esfuerza por «hacer bajar la filosofía», en la forma en que aparece en la *República,* «a la tierra desde los cielos». Sus temas centrales

---

[391] Ya en *Rep.* (423e5) μέτριος es el adjetivo que se aplica al educado de una forma adecuada.

[392] Cf. Tate, en *CR,* 1954, pág. 116. El valor y la σωφροσύνη son todavía «partes» de la virtud en 308b y la idea de que la virtud y las virtudes forman una unidad dentro de su diversidad se mantiene todavía en las *Leyes,* en 963c-d.

son el arte del gobierno al nivel secundario, es decir, humano, y la aplicación correcta del método de la dialéctica tardía. A pesar del mito, se hace mención escasa o nula de los otros grandes temas de la *República* —la relación entre el conocimiento y la creencia verdadera, la educación del político-filósofo en las matemáticas y la dialéctica, que culmina en la visión del Bien y en la jerarquía total de las Formas bajo él, la naturaleza de la poesía, la divinidad y la inmortalidad del alma—. En su contenido, el *Político* combina lo ideal y lo práctico de una forma única y extraña que refleja probablemente una fase de indecisión transitoria en el propio pensamiento de Platón. ¿Es el político ideal o el posible el que tiene en su mente en el apartado final sobre el arte de tejer regio? Presumiblemente él es el único que tiene que usar las leyes, y uno recuerda frases como «al menos en la medida en que es posible en un Estado», aplicada al carácter moderado educado en una creencia verdadera, y «en la medida que conviene que una sociedad sea feliz», en 309e y 311c. Pero, dejando a un lado el lenguaje de perfeccionamiento que se usa por doquier, ¿hay que tomar en serio la purificación preliminar y los vínculos divinos y humanos? Uno no puede estar seguro [393], pero el permiso para matar, desterrar y esclavizar le hace a uno pensar que eso sucede quizá precisamente por el hecho de que el verdadero político no ha aparecido todavía y se puede esperar incluso que, en el caso de que aparezca, ese temor bien fundado del abuso del poder absoluto, del que habla Platón en 301c-d, puede hacer a la gente más cauta de lo que él espera ante el hecho de otorgar dicho poder al político fuera de serie a fin de inaugurar su reino de felicidad y justicia perfectas.

APÉNDICE

Elementos del mito en Platón y en otros lugares [394]. A juzgar por otros ejemplos, Platón, en sus mitos, tomó gran cantidad de material tradicional de la mitología y la ciencia anteriores, pero le confirió una estructura nueva y expuso su concepción moral propia. Aquí él reconoce abiertamente su deuda con las leyendas de Atreo, los nacidos de la tierra y el reino de Crono y menciona los servicios de Prometeo y Hefesto. Aparte de la inversión del movimiento cósmico, pueden distinguirse los siguientes elementos relacionados entre sí:

---

[393] La eliminación del material malo, o de las existencias inadecuadas, se discute con mayor extensión en las *Leyes* (735a-36c), donde se describen medidas drásticas y más suaves. Al tema se le da carpetazo, no obstante, mediante la observación de que, si sus planes teóricos para una colonia cretense debieran materializarse alguna vez, ellos podrían solucionar el problema simplemente negando la entrada y la ciudadanía a los aspirantes inadecuados.

[394] Skemp discute el mito y sus fuentes en las págs. 82-108.

1. La idea, familiar en muchas culturas, de la repetición cíclica de los acontecimientos históricos, atribuida en Grecia a los pitagóricos [395].

2. El Año Grande, o Completo, definido por Platón como el período exigido para volver a llevar al sol, la luna y los planetas a las mismas posiciones relativas (*Tim.* 39b), cuestión, como se ha pensado, de unos 10.000 años, aunque las teorías sobre sus condiciones y duración variaban considerablemente. Información sobre el asunto puede verse en mi *In the Beginning*, págs. 64 y sig. y 134, n. 2, y vol. I, págs. 269 y sig. y (en Heráclito) 431 y sig. con notas. Aquí se hace una clara alusión al mismo mediante la descripción de la inversión cósmica como «la más grande y más completa de todos los *tropaí»*, siendo *tropḗ* la palabra que se usa para designar el solsticio, aplicada por Platón también a los planetas (*Tim.* 39d).

3. Relacionada con las anteriores existía la creencia en catástrofes periódicas como consecuencia de inundación o fuego (*Tim.* 22c), que destruían toda la civilización. Aristóteles pone en relación las inundaciones con la noción de un Gran Invierno, que corresponde, en mayor escala, al invierno anual (*Meteor.* 352a28 y sigs.), a las que solamente sobrevivían unos pocos ignorantes moradores de las colinas. En Platón, estos desastres naturales vuelven a aparecer en el *Timeo* (22c) y *Critias* (109d) y sus efectos se describen en las *Leyes* (677a-b, pág. 346, *infra),* y Aristóteles toma en serio la creencia de que todo conocimiento y todas las artes se han perdido y recuperado repetidas veces. Con la leyenda de Deucalión (mencionada por Aristóteles, *l. c.)* podemos suponer que dicha creencia forma parte del arsenal común de sabiduría popular griega. Detalles pueden verse en *In the Beginning*, págs. 65-69.

4. La era de Crono, o edad de oro, era familiar por Hesíodo y otros. Empédocles la ha relacionado con el tema cíclico en su doctrina de los ciclos cósmicos alternativos, de Amor creciente y Discordia creciente, que sitúan la edad dorada de la inocencia y la felicidad al principio de la nuestra, cuando el poder del Amor era más fuerte. Respecto de esto, *vid.* el vol. II, págs. 258 y sig. Junto al *Político,* el gobierno de Crono aparece en Platón en las *Leyes* 713a-b. Allí también Crono designaba unos *daímones* para que se preocuparan del hombre. (El paralelismo con *Pol.* 271d-e es estrecho, y cf. *Critias* 109b). En general, *vid.* el art. de Baldry «Who Invented the Golden Age?», en *CQ*, 1952.

5. Los nacidos de la tierra. En las exposiciones griegas más antiguas, tanto mitológicas como racionales, sobre el origen de la vida, se hallaba muy extendida la concepción de la tierra como la madre de la raza humana en sentido literal. De ello se trata exhaustivamente en *In the Beginning,* capítulos 1 y 2. Respecto de su lugar en la teoría cósmica de Empédocles, *vid.* vol. II, págs. 216 y sig. Platón menciona de nuevo a los nacidos de la tierra en el «gran mito» de *Rep.* III (vol. IV, págs. 443 y sigs.), el *Protágoras* (320d), el *Sofista* (247c) y el *Critias* (109d). Una variante aparece en *Banq.* 191c (los hombres engendran a los niños, pero de la tierra, no de las mujeres), una reminiscencia de la leyenda del nacimiento de Erictonio (Eur., *fr.* 925; N. Rose, *Handbook*, pág. 110).

---

[395] *Vid.*, en general, M. Éliade, *Le mythe de l'éternel retour* (1949, trad. inglesa 1954). Me parece equivocada la negativa de J. A. Philip de que Eudemo, *fr.* 88 [Wehrli], muestre que dicha leyenda es pitagórica, a pesar de que De Vogel (*JHS*, 1969, págs. 164 y sig.) acepta también dicha negativa. Respecto de la misma idea en épocas recientes, *vid.* vol. I, pág. 269, n. 210.

6. La inversión extraña de la vida individual, de la vejez a la infancia, aparece en una línea de Hesíodo, *Trabajos* 181, donde dice que la desdichada «edad del hierro» actual será destruida cuando los hombres y las mujeres nazcan con la cabeza gris. Este texto, la única referencia conocida antes de Platón, no se relaciona explícitamente con una inversión cósmica, pero su mención en el contexto de una sucesión de razas, que comienza con la dorada gobernada por Crono, indica que Platón ha introducido en su entramado otra creencia antigua. Algunos la han visto en Heráclito, *fr.* 88 DK: «Vivo y muerto... son lo mismo, porque el segundo cambia y se convierte en el primero, y el primero, cambiando de nuevo, en el segundo». Pero *vid.* vol. I, págs. 450 y sig. Teopompo, un contemporáneo de Platón algo más joven, escribió sobre un árbol cuyo fruto hacía que las vidas de los hombres discurrieran hacia atrás, desde la vejez, a través de la madurez y la niñez, hasta su final, y es una cuestión de mera opinión si es más probable que él lo haya tomado prestado del *Político* o haya usado una fuente común (Theop. *ap.* Ael. *VH* 3.18, texto en Frutiger, *Mythes,* pág. 243, n. 1. *Vid.* Skemp, pág. 111).

7. Las miserias de la vida primitiva y los beneficios del progreso. Se repite la exposición de *Protágoras* (321c-22c), que resalta de una manera especial el inconveniente de carecer de una arte política (322b5). La mejor exposición preplatónica se halla en Esquilo, *PV*, 442-68.

La mitología y la filosofía griegas se dividían entre dos teorías del desarrollo humano (descritas con detalle en mi *In the Beginning,* capítulos 4 y 5). Una lo consideraba como una degeneración a partir de una edad primitiva de inocencia y de felicidad; la otra, de una forma más racional, lo veía en términos de progreso y mejora, tanto en lo técnico como en lo social, partiendo de unos comienzos desdichados y con visos de animalidad. Parece como si Platón hubiera reconciliado de una manera ingeniosa la contradicción mediante la concepción de un universo que experimenta inversiones periódicas de su movimiento, con efectos opuestos sobre el estado de la humanidad. Su predecesor más próximo es Empédocles con sus eras alternativas de Amor y Discordia. Pero en Empédocles, en primer lugar, el mundo es destruido por completo al final de ambos períodos, que llevan, respectivamente, a una fusión completa e inmóvil y a una separación completa de los elementos físicos que, mediante su mezcla parcial, constituyen un cosmos; ninguna divinidad interviene para salvarlo en el último momento. En segundo lugar, no aparece indicación alguna al rasgo más extraño de la exposición platónica, la inversión de las revoluciones cósmicas. En esto él no tiene precursor griego, a menos que se considere como tal la información que recibió Heródoto (II, 142) de los sacerdotes egipcios en el sentido de que, durante los 11.340 años de duración de la monarquía egipcia, el sol cambió su curso cuatro veces. Los sacerdotes decían expresamente, sin embargo, que los cambios no produjeron en Egipto ni anormalidades ni desastres [396]. Esto no implica, como tampoco el prodigio de Atreo, el extraordinario relato platónico de la Divinidad haciendo girar al mundo durante miles de años y luego «dejando que el timón se fuera» y abandonándolo a sus propios

[396] Ellos también decían que no existían dioses con forma humana. Yo no veo de qué modo, como piensa Skemp (pág. 91), esto contradice la afirmación platónica de que una divinidad, «un ser diferente y superior» *(Pol.* 271e), una vez se preocupó de la humanidad.

mecanismos. Hace tiempo que Reitzenstein sugirió una fuente oriental, el zoroastrismo, pero su sugerencia no ha resistido bien un examen cuidadoso[397]. La conclusión más natural es que este notable «hecho singular», que tenía como trasfondo la variedad de la sabiduría tradicional, fue el producto de la capacidad platónica para crear mitos.

[397] Reitzenstein y Schaeder, *Stud. z. ant. Synkr.* (1926). Respecto de las críticas pueden verse referencias en Leisegang, *RE* (1941), col. 2500, y Koster, *Mythe de P.*, etc., cap. VII (1951). La observación de que Platón niega expresamente el dualismo teológico básico para el zoroastrismo (270a), aunque no se le pasó por alto a Reitzenstein *(vid.* Koster, pág. 42), no reforzó ciertamente su argumentación. *Vid.* también Skemp, págs. 92-95 y 146, n. 1.

III

FILEBO [1]

Nosotros estamos hablando a hombres, no a dioses, y las cosas más naturales del género humano son los placeres, los dolores y los deseos.

Platón, *Leyes* 732e

CRONOLOGÍA [2]

Suele sostenerse que el *Filebo*, por razones tanto de estilo como de contenido, es uno de los últimos diálogos de Platón. Bury (1897, pág. IX) lo consideró «el veredicto de los críticos más recientes» y todavía hoy sigue siendo el de la mayoría, por ejemplo Crombie (1962): «él es con seguridad uno de los diálogos del último grupo». Ryle (1967), sin embargo, lo situó en el grupo medio, aunque posterior al *Timeo*, respecto del cual adopta la cronología de Owen. Ciertos paralelismos estrechos entre los dos diálogos confieren fuerza a la sugerencia de su proximidad cronológica, paralelismos que debe tener en cuenta todo el que intente datar uno y otro, ya porque crea, con Ryle, que el *Filebo* «es un eco» del *Timeo*, o, con Leisegang, Diès y Hackforth, que nos lleva directamente al *Timeo* [3]. Aquí se lo tratará como una obra tardía, una continuación de los diálogos del capítulo anterior.

---

[1] Junto a las fuentes publicadas que se mencionan, yo deseo reconocer mi deuda con las notas del manuscrito de Cornford sobre un ciclo de conferencias sobre el *Filebo*. El *Filebo* de Gosling (1975) apareció después de que este capítulo se hubiera escrito, pero he añadido algunas referencias al mismo.

[2] La autenticidad del diálogo ya no se pone en duda. En el siglo pasado, Schaarschmid y Horn la negaron apoyándose en que el diálogo ignoraba la doctrina de las Formas y que en otros aspectos no era genuinamente platónico. *Vid.* la ed. de Bury, pág. LXIV, y una refutación punto por punto de Horn puede verse en el cap. de Rodier sobre el *Filebo* en sus *Études*.

[3] Bury, ed. pág. IX; Crombie, *EPD* I, pág. 252; Ryle, en *Ency. Phil.* VI, pág. 230, y *P'.s. P.*, págs. 251 y 285; Leisegang, en *RE*, col. 2505; Diès, Budé ed., pág. CII; Hackforth, *PEP*, pág. 3. Situando *Filebo* después de *Timeo*, Ryle sigue a Wilamowitz, *Pl.* I, págs. 628, 635.

PERSONAJES

Sócrates dirige de nuevo el debate, probablemente porque el tema es el placer, sobre el que ha expresado tan a menudo, en los diálogos anteriores, opiniones drásticas, pero su forma de actuar se parece más a la del visitante eleático que a la del Sócrates irónico que conocemos. Para conferir una credibilidad mayor a este detalle, Platón hace que Protarco, en nombre de todos los jóvenes que están presentes, le pida que abandone su costumbre de poner a todo el mundo en dificultades planteándoles preguntas imposibles de contestar. Esta vez *él* tiene que resolver las dificultades que plantean las preguntas y ellos le irán siguiendo como mejor puedan (19e-20a. Cf. 28b-c). Éste es uno de los escasos toques personales en un diálogo que carece, por lo general, de interés dramático [4].

El nombre Filebo se desconoce por completo. Algunos han pensado que es un invento: es sencillamente la encarnación de un hedonismo dogmático [5]. Esto con toda seguridad se ajustaría a su papel. Después de haber sido presentado como un hombre que sostiene que «la alegría, el placer, el gozo y todo lo que les acompaña constituye el bien para todos los seres vivos» [6], él vuelve la espalda a la discusión que se plantea después de su intervención y la deja enteramente en las manos de Protarco.

A Protarco se le llama hijo de Calias y un seguidor de Gorgias (19b, 58a) y podría ser el hombre que menciona Aristóteles en la *Física,* 197b10. Esto hace pensar en una figura histórica, aunque algunos la consideran imaginaria. Calias era un nombre corriente, pero no existe razón alguna para que no pudiera haber sido uno de los dos hijos del bien conocido aficionado a los sofistas (vol. IV, pág. 212) [7]. A pesar de que se llama a sí mismo un

---

Situarlo, sin embargo, en un grupo más reciente es revivir una opinión más antigua. Pueden verse detalles en Bury, págs. LXXXVII-LXXXI. Debería añadirse que Owen, aunque asignó *Timeo* al grupo medio, sigue considerando a *Filebo* como tardío y como representante de un platonismo cambiado. *Vid.* su art. de 1953, en *SPM,* págs. 315, 321, 324 y (especialmente) el parágrafo final en la pág. 338.

[4] Sin embargo, Hackforth *(PEP,* pág. 7) menciona un número de lugares en los que aparecen rasgos familiares socráticos. Wilamowitz (I, pág. 628) adoptó la opinión *quantum mutatus:* Sócrates se había convertido en el «defensor de una tesis».

[5] Wilamowitz, I, pág. 629; Friedländer III, pág. 309; Leisegang, *RE,* col. 2502; Hackforth, pág. 6 con n. 3. En lo que se refiere a su nombre (φιλ–ηβος) Sócrates es con seguridad un testimonio de que un «enamorado de la juventud» no tiene que ser necesariamente un adalid del hedonismo extremo. No es necesario que un φίλος sea un ἐραστής. La expresión de Gosling «Loveboy» es ambigua: cf. «playboy».

[6] Filebo ha sostenido no sólo que «bueno» se predica adecuadamente del placer (como sólo 11b podría sugerir), sino que «placentero» y «bueno» denotan lo mismo (se usan con propiedad referidos a una φύσις única: *vid.* 60a).

hedonista como Filebo, él es un personaje muy diferente. Él puede mantenerse en sus trece sobre un punto como la no existencia de los placeres falsos (pág. 233, *infra)*, pero se muestra de acuerdo, sin argumentación alguna, con algunas tesis socráticas fundamentales, tales como el gobierno del universo por la Razón divina (28d-e), lo cual garantiza su conversión final. Él es joven (16b).

EL PLACER Y EL BIEN

Puesto que el tema platónico es el lugar que ocupa el placer en la vida buena, algo debe decirse en primer lugar sobre los dos conceptos clave del placer y «el bien» [8], tal y como él los usa en este diálogo.

El placer. Platón no define el placer en ninguna parte y, por supuesto, el campo de referencia de la palabra cambia durante la discusión. La palabra griega «*hēdonḗ* al igual que la castellana «placer», se aplicaba en sentido muy amplio [9]. Una mirada al diccionario pone en evidencia que ella no se limitaba a los placeres sensuales o a lo que aquí se llaman los placeres de «repleción», ese tipo de placeres ante el cual, como en el *Protágoras*, uno «se rinde», a los que «uno no puede resistir», que le «derrotan» a uno. No obstante, éste era el uso más popular, que Platón aceptó sin examen alguno cuando, en el *Gorgias*, él quiso combatir el hedonismo en su forma más extrema. Según su adalid, Calicles, el placer se ocupa del proceso de satisfacer necesidades como el hambre y la sed: con su satisfacción los placeres cesan

[7] Taylor *(PMW*, pág. 409) lo consideró imposible porque *Apol.* 20a los representa como muchachos en tiempos del proceso de Sócrates, pero Sócrates no especifica ninguna fecha de su conversación con Calias sobre la educación de los mismos. Entre los especialistas anteriores, Wilamowitz (I, pág. 629) y Friendländer (III, pág. 310) lo consideraron histórico, Hackforth (pág. 7) imaginario.

[8] Yo he omitido el rival del placer, la inteligencia, respecto de la cual solamente se precisaría de un recordatorio de cómo Platón asocia varios términos que abarcan el pensamiento, la inteligencia y el conocimiento (φρόνησις, νοῦς, ἐπιστήμη y otros) de un modo más estrecho de lo que lo hacemos nosotros. Ἐπιστήμη es, unas veces, *lo que* se conoce, el contenido del conocimiento que abarca los trabajos prácticos, y otras, se le iguala con el νοῦς, la inteligencia que conoce. En cuanto opuesto al placer hay que considerarlo una actividad mental; no obstante, en la clasificación de lo que, en 55c y sigs., se llama νοῦς καὶ ἐπιστήμη, todo el énfasis recae sobre los temas conocidos, desde la agricultura y la construcción a las matemáticas puras. En el caso de que la igualación griega de estos términos no nos sea familiar ahora, *vid.* vol. III, pág. 473, n. 147, y IV, págs. 259-60.

[9] Tampoco se limita la discusión a esta palabra, sino que τὸ χαίρειν y τέρψις se intercalan como equivalentes válidos (11b). Cf. el desprecio socrático de las sutilezas de Pródico en *Prot.* 358a. De este modo, Platón no separa el placer y el disfrute, tal y como lo hace un filósofo moderno como Bernard Williams, en *PAS*, suppl. vol. XXXIII, pág. 67.

y, dado que el placer y el bien son idénticos —no existen placeres malos—, la felicidad reside en permitir que los apetitos se desarrollen lo más posible y en asegurar los medios de alimentarlos (494a-95a). El *Filebo* se inicia con esta concepción simple del placer [10], cuando se le enfrenta claramente a la actividad intelectual considerada como su rival para la obtención del título de «bueno». A medida que la discusión avanza, sin embargo, hallamos que uno de los objetivos fundamentales de Platón es precisamente analizar el concepto de placer como un preliminar necesario para estimar su valor en la vida humana. El hedonismo, en formas variadas, había sido predicado de una forma activa por conocidos de Platón, incluyendo a Aristipo, que representaba el tipo extremo calícleo, y por Eudoxo, quien, dice Aristóteles, lo combinaba con una vida de templanza y autocontrol inusuales [11]. El hedonismo sentía una gran necesidad de recibir las atenciones de un dialéctico experimentado para poner en claro la confusión causada por el hecho de que un único término abarcara un complejo de experiencias diferentes, incluso incompatibles. El placer, afirma Platón, puede ser «verdadero» o «falso», y los placeres «verdaderos» o «puros» acaban por estar estrechamente relacionados con la sabiduría y el conocimiento (63e). De este modo, el placer como tal puede ser caracterizado, antes de ser sometido a análisis, como *ápeiron,* sin límites o medida (27e, 31a), mientras que después los placeres «puros» (opuestos entonces a «intensos») son *enmetra,* determinados por la medida (52c) y, de nuevo, en 65d, el placer (desvirtuado como disfrute *excesivo* para mostrar que la palabra se usa en el sentido antiguo) vuelve a caer en la falta de medida. La pregunta directa: «¿Es el placer bueno o malo?» no es real hasta que se haya dado respuesta a las cuestiones siguientes: «¿Qué clase de placer?» y «¿Placer en qué?». Esto constituye un avance importante sobre el *Gorgias* y el *Protágoras* e incluso sobre el tratamiento más elaborado del placer en la *República* IX y él debe mucho a ese «don de los dioses» (16c), al arte dialéctico de la reunión y la división que se desarrolló, partiendo de una idea socrática [12], en los otros diálogos de la última madurez de Platón [13].

---

[10] Como un argumento *ad hominem* es suficiente, porque es la concepción que tiene Filebo del placer.

[11] Arist., *EN* 1172b9-16. Respecto de Eudoxo, *vid.* las págs. 470-73, *infra,* y de Aristipo, el vol. III, págs. 463-70. Sobre la relación de la discusión platónica del placer con los debates normales de la Academia, *vid.* los editores de Jowett, vol. III, págs. 432 y sig., n. 1.

[12] *Vid.* la pág. 38, *supra.*

[13] A. Hermann, en *Untersuchungen zu P.'s. Auffassung der Hedoné,* analiza la concepción del placer a través de los diálogos, y concluye, en la pág. 77, que ellos ponen en evidencia «una evolución planeada y sistemática». Las obscuridades del *Filebo* se reducen si uno lo considera históricamente, tomando en consideración las controversias de la época en las que Platón se hallaba implicado. Si este capítulo no dice bastante sobre ellas, la conferencia de Thompson «Introd. Remarks on the *Phil.*», impresa en *J. of Philol.,* 1882, debería leerse por su información sobre los cirenaicos, los cínicos, los megáricos y los pitagóricos.

El bien. Al defender la identidad del placer con el bien [14], antes del comienzo del diálogo, Filebo ha dicho que lo que él entendía por «bueno» es aquello que es bueno para todo ser vivo (11a, 60a), del mismo modo que, en la vida real, Eudoxo había incluido «a las criaturas dotadas de razón y a las que carecían de ella» (Arist., *EN* 1172b10). Sócrates, por otra parte, mediante su afirmación original de que el bien reside en la actividad intelectual, o, tal y como lo modifica en el diálogo, que el pensamiento es el elemento superior en la vida mixta que es la mejor, lo ha limitado de una manera inmediata a la raza humana [15]: «El placer tiene que ser el bien porque toda criatura lo persigue», dijo Eudoxo; «El placer no es el bien supremo, aunque todos los bueyes y los caballos y los demás animales lo proclamen por su comportamiento», es la respuesta de Platón (67b). El pensamiento y sus congéneres —la memoria, la creencia adecuada, la apreciación verdadera— son mejores que el placer para todos los que son capaces de participar de ellos (11b). Lo que ellos buscan es «un hábito *(héxis)* y disposición del alma capaz de hacer feliz la vida de todos los *hombres»*, expresada en varios lugares como «la mejor de las posesiones humanas» (11d, 19c), y ello equivale a preguntar la vieja cuestión socrática planteada en el *Gorgias:* «¿Cómo debe vivir uno?».

También en la *República* (505d) el bien se describía como «lo que toda alma persigue, aquello por lo que se realizan sus acciones», pero el *Filebo* no ofrece la menor indicación de una culminación en ninguna Forma misteriosa de Bien, que trasciende al conocimiento, a la verdad e, incluso, a la existencia. Lo que él ofrece está mucho menos expuesto a la crítica aristotélica de «un Bien solitario y aparte que, aunque exista, es evidente que el hombre nunca puede practicarlo ni poseerlo» (*EN* 1096b32). Se parece más bien a la propia doctrina de Aristóteles de que la excelencia humana *(areté)* es una *héxis* y el bien para el hombre (que ambos filósofos identificaban con la *eudaimonía,* la felicidad) una actividad del alma que depende de esa *héxis (EN* 1106b36, 1098a16). Aquí observamos, una vez más, esa tendencia a alejarse del ideal y buscar lo práctico, lo que el hombre puede conseguir, que marcaba al *Político.* Es hermoso conocer la Forma divina del Círculo, pero ella no nos ayudará a encontrar el camino a casa (62b). Como veremos después, esto no implica en modo alguno aislar a la humanidad de lo que está por encima de ella, la Razón eterna que controla el cosmos y de la que son una parte las propias facultades razonadoras del hombre. Tampoco implica necesariamente sacrificar la creencia en las Formas trascenden-

[14] Que ἀγαθόν, en 11b, significa no sólo «bueno», sino «el bien» resulta evidente por el contexto y se confirma por la substitución de τἀγαθόν en la recapitulación, en 60a.

[15] La necesidad del pensamiento debe pasar claramente por alto los pocos pasajes en los que, bien sea por su indiferencia por el detalle, o por su condescendencia a complacer a los hedonistas en donde la distinción era menos importante, Sócrates usa sus expresiones. *Vid.* 60c, 22b. En 22b, la adición de φυτοῦς es notable, y Badham la eliminó arbitrariamente.

tes, aunque ellas ya no ocupan el centro de la escena *(infra,* pág. 252).

Se mencionan tres criterios mediante los cuales debe ser juzgado todo candidato al título de «el bien»: tiene que ser perfecto (completo en sí, pleno) [16], adecuado (de modo que quien lo posea no necesita nada más) y el objeto universal de elección. *(Vid.* 20d, 22b, 60c, 61a.) Lo más próximo a una definición del mismo aparece cerca del final, en 65a, donde Sócrates dice que él combina tres formas: la belleza, la simetría o la proporción y la verdad o realidad. La inteligencia *(noûs),* en lugar del placer, reconocen ellos, es la que nos la proporciona. La inteligencia por sí misma, sin embargo, no es en la vida humana ni el único ni el supremo bien. Ya se ha reconocido que nadie elegiría *solamente* el placer o la actividad intelectual (21a-e, 60d-e) y, en la quíntuple clasificación final de las «posesiones» humanas, la inteligencia y el pensamiento se colocan en tercer lugar en orden de méritos. Luego volveremos a comentar esta cuestión.

TEMA Y FINALIDAD

La mayoría de los comentaristas destacan en cierto momento la obscuridad del *Filebo* [17]. El principio platónico de ir «doquiera que el viento de la argumentación sople» lleva a algunas transiciones desconcertantes y las doctrinas mismas, a pesar de que nos recuerdan a las que aparecen en los otros diálogos, les confieren, al mismo tiempo, un nuevo giro y son desconcertantemente complejas. Este capítulo no espera resolver todos los problemas, pero intentará plantearlos adecuadamente y valorar las soluciones diferentes que se han propuesto.

Dejemos claro, antes que nada, cuál es el tema que se somete a discusión. No es el que Taylor dijo *(PMW,* pág. 408), «una discusión franca de si el bien para el hombre puede identificarse o con el placer o con la vida del pensamiento». Eso se ha sostenido (evidentemente hasta llegar a un punto muerto) antes de que el diálogo comenzara. El diálogo se inicia cuando Filebo, exasperado quizá, como Calicles, por el jugueteo socrático con las preguntas cortas, deja en manos de Protarco su misión. Después de una breve recapitulación, Sócrates cambia radicalmente su tema con la sugerencia de que quizá ni el placer ni el pensamiento aislados pueden proporcionar una vida feliz. Ambos tienen su lugar y la cuestión que él desea discutir con Protarco trata de la

---

[16] Τέλεον, habiendo logrado su *télos,* es decir, no sólo la evolución interna completa, sino también el objetivo o finalidad. De un modo semejante, su contrario ἀτελές significaba no sólo incompleto o imperfecto, sino ineficaz, un fracaso.

[17] Un buen ejemplo es Grote: «No es ni claro, ni ordenado ... Todos los comentaristas de Platón, desde Galeno en adelante, se han lamentado de la obscuridad del Filebo». Esto «continúa siendo incorregible» *(Pl.* II, pág. 584, con nota *u.).*

importancia relativa de los dos. El primer premio que se concede para el bien tiene que ir a parar a la vida «mixta» y lo que queda por decidir es si el placer o el pensamiento obtendrán el segundo premio. Mediante este recurso dramático de un diálogo antes del diálogo, Platón pone claramente de manifiesto que él no tiene la intención de invitarnos a una refutación más de la ingenua igualación hedonista del placer con el bien, de la que ya había tratado con amplitud en el *Gorgias* y en la *República*. Con la pregunta «¿qué lugar puede asignarse al placer en la vida buena, y qué suertes de placer se pueden admitir en ella?» él abre un nuevo camino [18]. Esto explica no sólo las razones que le indujeron a escribir otro diálogo sobre el placer, sino también la complejidad de su argumento.

Hay que señalar, nada más empezar, una premisa sobre la que descansa toda la argumentación platónica, su convicción de que el mundo se encuentra ordenado racionalmente por una Inteligencia divina, la cual, como él argumentó en el *Fedón* (97c), tiende naturalmente hacia lo mejor. Su efecto ha sido introducir orden, armonía y medida y, mediante ellos, la belleza y el bien. Esta idea recorre por completo su pensamiento desde el *Fedón* y la *República* hasta las *Leyes* y constituye el tema fundamental del *Timeo*. Ella se manifiesta, pensaba él, diariamente ante nuestros ojos en el orden, la belleza y la regularidad del movimiento del sol, de la luna y de las estrellas [19], gobernada por proporciones matemáticas y dando origen al tiempo, a la sucesión uniforme de los días, las noches y las estaciones, de la que depende la vida de todas las criaturas. Así, la exaltada concepción platónica de la medida, la proporción, la simetría, etc. aparece completamente gobernada por una hipótesis teleológica universal: lo que hace toda mezcla buena es, como en el macrocosmos, una medida y proporción debida entre sus ingredientes. Él hace mucho hincapié en esta cuestión *(vid.* 64d-e). El *Filebo* es un ejemplo excelente del talento platónico para combinar lo ético y lo metafísico, lo humano y lo cósmico [20]. Su campo es la realidad en su totalidad y él no está dispuesto a separar alguna de sus partes porque para él ellas son partes de un todo orgánico. El alma del hombre es un fragmento del alma universal (30a), el orden es el mismo en las almas individuales, en la ciudad-estado y en el uni-

---

[18] Lo que acabamos de decir debe mucho a algunas observaciones de Hackforth en la pág. 112 de *PEP*, de las que yo he citado la pregunta del texto. Entre las discusiones anteriores del placer, quizá la que más se aproxima al *Filebo* es la del *Protágoras*. Sea cual sea la opinión que se adopte sobre la seriedad de la tesis hedonista socrática en ese diálogo, el «placer» que él preconiza contiene una fuerte mezcla de pensamiento en su «arte de la medida» y de previsión cauta.

[19] Mencionado en *Fil.* 28e. Respecto de la inteligencia divina, *vid.*, junto a 28c-e, 22c y 30a-d.

[20] Para el racionalista victoriano, George Grote, «la conjunción forzada de la Cosmología y la Ética» era «el único defecto importante» que impregnaba el diálogo *(Pl.* II, pág. 611).

verso en general. El *Filebo* trata de él en el individuo, el *Político* en el Estado y el *Timeo* en el universo en general, pero todos por igual encuentran dificultades para situar a la humanidad en su puesto como una parte integrante del orden cósmico.

EL ARGUMENTO

Un breve bosquejo puede ayudar para mantener en la mente la relación lógica cuando volvamos a los detalles.

Al oponer el placer al pensamiento considerándolo como «lo bueno», Sócrates y Filebo se han equivocado. ¿Qué si existe una tercera cosa, con el placer y el pensamiento compitiendo exclusivamente por el segundo puesto? Ambos son géneros que contienen especies distintas, ciertos placeres pueden ser buenos, otros malos (aunque, en esta fase, Protarco sostiene que todo placer, *qua* placer, tiene que ser bueno).

Mas esto plantea la vieja cuestión de la unidad y la pluralidad, cómo puede existir una Forma única, conservar su unidad y penetrar en sus muchos ejemplos transitorios.

Para dar una respuesta a esta dificultad Platón describe un método que se parece a la dialéctica, o a la división en clases, del *Sofista* y el *Político*[21]. Protarco y Filebo ponen en duda su relevancia, pero, si Sócrates propone investigar las diferentes clases de placer y sabiduría, santo y bueno. Él responde que la tarea puede ser innecesaria, porque ni el placer ni el pensamiento de suyo satisfacen los criterios del bien que ellos han acordado, que exigen una vida «mixta» que contenga a ambos. Nadie desearía una vida de placer vacía de todo pensamiento, memoria y facultades afines, ni una de actividad mental desprovista de placeres. No obstante, el placer y la sabiduría pueden obtener el segundo premio por ser el elemento que *hace* buena a la vida mixta y él reclama este premio para la sabiduría.

En todo lo que existe pueden distinguirse cuatro formas o clases: lo ilimitado, el límite, su mezcla y la causa de la mezcla. «Ilimitado» designa a lo que admite indefinidamente más y menos, como el tamaño o la velocidad, «limitado» incluye las relaciones proporcionadas expresables numéricamente (mitad, doble, etc.), su mezcla tiene como resultado el bien y la armonía y la causa, o causante de la mezcla, es la razón, que se manifiesta de un modo supremo en la Inteligencia divina que regula el universo. El placer pertenece a lo ilimitado porque, como dicen sus mismos abogados defensores, él admite siempre más. Pero eso no puede ser una razón a favor de su bondad, porque es igualmente cierto respecto del dolor.

[21] Cf. 23c4 διχῆ διαλάβωμεν, 12 εἴδη, d2 κατ' εἴδη διιστάς.

El placer, en efecto, no puede considerarse aparte del dolor. El dolor aparece cuando se altera la armonía interna de una criatura viva (que pertenece a la clase mixta) y el placer acompaña al proceso de regreso a su condición natural. Éste es un tipo [22], pero existen también placeres de anticipación, es decir, los placeres mentales. Pero la anticipación puede acabar en desengaño y su placer depender de una creencia falsa, en cuyo caso Sócrates mantiene que el placer en sí es falso, lo cual Protarco niega con energía: las creencias pueden ser verdaderas o falsas, pero los placeres no. En una larga discusión, Sócrates indica distintas maneras de que un placer pueda ser falso. En primer lugar, en lo que toca a la visión, al juzgar los placeres desde una distancia uno puede engañarse respecto de la magnitud de los mismos (intensidad) y la cantidad en la que un placer presente peca por exceso o por defecto respecto del placer de la anticipación puede ser considerada un placer falso. En segundo lugar, uno puede confundir la ausencia de dolor con un placer real, en cuyo caso la impresión de placer es falsa.

Esto trae al recuerdo de Sócrates a aquellos pensadores que afirman que realmente no existe una cosa semejante al placer, sino sólo la liberación del dolor. Ellos van demasiado lejos, pero su recordatorio de que muchos placeres no son placeres puros, sino que se hallan mezclados con el dolor (como beber con sed), es saludable. No obstante, es indudable que existen placeres puros. Ellos incluyen la apreciación de la forma y del color, de muchos sonidos e incluso de olores y, por último, están los placeres del saber. Ninguno de ellos es precedido o acompañado de ninguna sensación dolorosa de carencia. Además, «ilimitado» se aplica sólo a los placeres mixtos que acompañan a la replección corporal; los puros deberían clasificarse dentro del límite o lo mesurado y la verdad (realidad) de los placeres se decide por su pureza.

El placer es un *proceso,* no un estado o un producto perfecto, y los procesos son medios, no fines, del mismo modo que la construcción de barcos tiene por finalidad los barcos. Por ello, no debería llamarse «bueno» al placer, sino a un fin más elevado. ¿No es lógico, por tanto, admitir que lo bueno reside más en el alma que en el cuerpo, y reducir, no obstante, lo bueno al placer y negar el título de «bueno» a la sabiduría, el valor y las demás virtudes? ¿Es lo mismo equiparar el sufrimiento del dolor con la carencia de virtud? [23]

Ahora es el turno de someter a análisis y comprobación a la sabiduría y al conocimiento. El conocimiento se divide en práctico o técnico, y cultural, y el segundo se juzga por la intensidad con que utiliza los cánones exactos de la medida y el número, es decir, por su aproximación al conocimiento puro. El estudio del número es de suyo doble, filosófico, que opera con unidades

[22] De esta manera se va a analizar el placer después de todo.

[23] Incluso en la descuidada construcción del *Filebo* estos argumentos se hallan excepcionalmente aislados del contexto y a uno le gustaría esperar también que, como dice Hackforth *(PEP,* pág. 111) ellos no pretendieran valerse por sí mismos como una refutación seria del hedonismo.

abstractas e iguales, y popular, cuyas unidades son desiguales —campamentos, vacas, todo lo que es grande o pequeño—. El conocimiento más puro y más verdadero es la dialéctica, cuyos objetos son lo «realmente real», «siempre lo mismo, inmutable y sin mezcla», y sus parientes más próximos.

Después de haber analizado por separado los dos ingredientes de la vida mejor, queda por considerar cómo mezclarlos y, en particular, qué especies de cada uno de ellos deberían incluirse. En lo que respecta al conocimiento, para vivir una vida completamente humana uno no puede limitarlo a la filosofía dialéctica. No sólo hay que estudiar las Formas, sino también sus encarnaciones imperfectas, incluso aquellas artes que se apoyan en conjeturas empíricas en lugar del cálculo. De los placeres, habrá que admitir los verdaderos y algunos otros que pueden ser necesarios (presumiblemente por el hecho de atender a la satisfacción de necesidades físicas básicas) o compatibles con la salud, la templanza y las demás virtudes. Pero la Inteligencia misma rechazará los placeres intensos que acompañan a la locura y al vicio, por la sencilla razón de que ellos imposibilitarían las operaciones que le son propias.

Finalmente, hay que añadir un tercer ingrediente, es decir, la verdad o la realidad, puesto que la vida mejor tiene que ser susceptible de realización.

El bien para el hombre, pues, no reside exclusivamente ni en el placer ni en la vida intelectual, sino que es una mezcla de ambos. Queda pendiente una última cuestión: ¿cuál es el elemento más valioso de la mezcla, el que la *hace* tan deseable? Cuando ellos sepan esto, ellos pueden considerar si el placer o el conocimiento está más cercano al bien [24]. Pero lo que hace buena a toda mezcla es su fórmula, la proporción en que se mezclan sus ingredientes. La medida debida es la que confiere la bondad, así como la belleza y la verdad, y no es necesario persuadir a Protarco de que el logro de la medida y de la proporción se debe más a la actividad racional que al placer. De esta manera el intelecto obtiene el segundo premio. El diálogo concluye con una lista de las cinco «posesiones humanas» expuestas por orden de mérito.

EL PROBLEMA DE LA UNIDAD Y LA PLURALIDAD (14c-16a)

En 12c, Sócrates declara que, aunque el placer es una cosa que adopta muchas formas, distintas e incluso opuestas entre sí, del mismo modo que el blanco y el negro son contrarios, aunque a ambos los abarque el mismo género, el color; así, un placer puede ser bueno y otro malo. Al admitir que su propio favorito, la sabiduría, se halla en el mismo caso, él consigue que Protarco retire su objeción de que, aunque los placeres pueden originarse por *causas* diferentes, ellos no pueden oponerse en sí mismos.

[24] Así, a pesar de los giros y rodeos que median, el plan original se ha ejecutado fielmente. *Vid.* 11d-e y la recapitulación cuidadosa en 66d-67a.

Protarco quizá se dio por vencido con demasiada facilidad. Sócrates está tratando el placer como un género: hay diferentes *clases* de placer. A modo de ejemplo, cita los placeres del licencioso y el templado, el insensato y el sabio. Esto, dice Protarco, es diferenciarlos por sus *objetos,* por lo que induce a los placeres. Él mismo entiende por placer exclusivamente la sensación subjetiva. La glotonería o la lujuria, la farsa bulliciosa o el libro instructivo que *proporcionan* placer a personas diferentes no son una parte del placer en sí. Esta era la concepción de los cirenaicos. Según ellos, «el placer no se diferencia del placer... El placer es bueno, aunque se origine de las fuentes más indecorosas... Aunque la acción sea inaceptable, el placer es de suyo digno de ser elegido y bueno» (D. L., II, 87-8). Esto es relevante para la cuestión posterior de los placeres verdaderos y falsos y habría sido interesante discutirla a fondo.

Ellos se enfrentan ahora, dice Sócrates, con la cuestión completamente problemática de cómo una cosa puede ser muchas, no en el sentido en que dicha cuestión se aplica a los objetos físicos, o como conjuntos de partes o en sus relaciones mutuas (una cosa grande y pequeña, etc.), sino tal y como ella se plantea cuando se postulan Formas únicas como Hombre, Buey, lo Bello o lo Bueno. Los puntos de duda son tres:

> 1) ¿Habría que aceptar tales mónadas como realmente existentes (ὄντως οὔσας)? 2) En la medida en que es una *Unidad* inmutable y eterna, ¿cómo puede *ser* cada Forma esta cosa única [es decir, contener no sólo la Unidad, sino también el Ser]? 3) ¿Cuál es su relación con la multitud infinita de las cosas que se originan [*sc.* en su imagen]? ¿Ella se convierte en muchos por estar distribuida entre ellos o ella logra la imposibilidad aparente de apartarse de sí misma y aparecer como un todo en uno y en muchos al mismo tiempo[25].

La cuestión de una cosa que es grande y pequeña se mencionó en la *República* (524a-b), como una propedéutica útil y un estímulo para el pensamiento y se resolvió en el *Fedón* mediante el concepto de la participación (102b-103a). De un modo más general, para resolver la cuestión de que una cosa posea muchos atributos, se rechazó en el *Sofista*[26] como debida a «la pobreza del intelecto». Con una relevancia mayor para el pasaje que nos ocupa, la participación es la primera solución que se ofrece, y que se critica a continuación, al problema de la unidad y la pluralidad en el *Parménides,*

[25] (15b) Algunos han visto aquí sólo dos cuestiones. Pero πρῶτον μὲ... εἶτα δὲ... μετὰ δὲ τοῦτο dejan bien claro las intenciones de Platón y no es difícil diferenciar las tres. Yo no he sido convencido por los argumentos de Striker *(Peras u. Apeiron*, pág. 14 n.) respecto de una interpretación diferente de μετὰ δὲ τοῦτο en este contexto. Crombie *(EPD* II, pág. 362 n.) recurre a la enmienda.

[26] 251a-b; *vid.* las págs. 161 y sigs., *supra.*

donde también se sometieron a debate las tres cuestiones «serias» que se plantean aquí [27].

Resulta tentador trasladar las cuestiones a términos modernos como preguntar cómo un sujeto puede tener muchos predicados (cuestión trivial) o cómo un predicado puede tener muchos sujetos, o cuál es la relación entre un universal y sus particulares (cuestión seria). Pero se trataría de cuestiones diferentes. Las cuestiones «serias» se tratarían hoy puramente como cuestiones de lógica, mas, para Platón, los llamados «predicado» o «universal», *existían* en un mundo suprasensible. No es una cuestión de lógica, sino de estructura de la realidad. Así, su primera cuestión es: ¿Existen tales mónadas como las Formas? La segunda es parmenídea: ¿Puesto que la Unidad y la Existencia son dos realidades y no una, cómo puede una unidad existir y mantener su unidad? Ella sería ya una combinación de más de una Forma, como dice el *Sofista* [28]. La tercera se planteó en *Parm.* 130e-31e y nunca se le dio una respuesta directa.

Una breve adición, la dificultad en la traducción [29], pone en evidencia que, en la mente de Platón, la cuestión se halla estrechamente vinculada al lenguaje y a su correlato mental [30]. La investigación, se dice, tiene que partir de la aceptación de que uno y muchos se convierten en lo mismo *a través del discurso* (ὑπὸ λόγων).Su identidad impregna *todo lo que se dice*, es un rasgo permanente del lenguaje y el pensamiento y algo inherente a nuestra propia naturaleza y la primera toma de conciencia por parte de un joven de un hecho semejante constituye una experiencia embriagadora. A partir de este punto, el argumento continúa para mostrar, en primer lugar, que nuestra inteligencia debe disciplinarse por medio de la dialéctica, y, en segundo lugar, que, una vez en posesión de la disciplina, la forma de nuestras frases y pensamientos refleja la estructura de la realidad y no *sólo* algo «en nosotros», es decir, subjetivo.

---

[27] *Vid.* las págs. 47 y sig., 51 y sig y 66, *supra.*

[28] *Parm.* 142b-c, pág. 66, *supra.* Cf. *Sof.* 250a: si el Movimiento y el Reposo existen, tiene que existir τρίτον τι παρὰ ταῦτα, τὸ ὄν.

[29] Cf. las versiones de Hackforth (pág. 22), Bury (pág. XXXV) y Ackrill, introd. a *PMD* de Stenzel, pág. XXXI.

[30] Λόγος abarca tanto al lenguaje como al pensamiento, concebidos como un diálogo interno de la mente consigo misma *(Sof.* 263e).

SOLUCIÓN DIALÉCTICA DEL PROBLEMA DE LA UNIDAD Y LA PLURALIDAD (16b-18d)[31]

Existe un método «bastante fácil de señalar, pero evidentemente difícil de poner en práctica», al que se dedica Sócrates, aunque con frecuencia le ha dejado abandonado y desvalido[32], un verdadero don de los dioses, al cual, afirma él (16c2-3), se deben todos los descubrimientos del arte y de la ciencia. Él se basa en la verdad de que «todo lo que alguna vez se ha dicho que es se compone de uno y de muchos y combina en su naturaleza el límite y lo ilimitado»[33]. Así (16c10):

> Dado que las cosas se encuentran ordenadas de este modo, debemos asumir una forma única para cada cosa y buscarla —puesto que hallaremos una en ella— luego, después de una forma, dos, si en ella hay dos, o incluso tres o algún otro número; luego, hacer lo mismo con cada una de estas unidades hasta que descubramos que la forma unitaria original no era simplemente uno, muchos y un número infinito, sino cuántos. Nosotros no introduciremos la infinidad en la pluralidad hasta que hayamos visto el número total que se encuentra entre la infinidad y el uno. Sólo entonces dejaremos escapar cada unidad en todas y cada una de las cosas hasta el infinito... Mas nuestros hombres inteligentes de hoy postulan su uno de un modo arbitrario y su muchos con demasiada rapidez o demasiada lentitud[34]. Ellos saltan directamente desde el uno a la multitud infinita y lo in-

---

[31] Todo aquel que lea las páginas siguientes sobre la dialéctica y el Análisis Cuádruple debe dirigirse también a la discusión larga y cuidadosa de estos temas que lleva a cabo Crombie, en *EPD* II, págs. 359-70 y 422-40, que difiere en puntos muy importantes.

[32] Merece la pena destacar la insistencia platónica sobre la dificultad extrema de conseguir el éxito en el método dialéctico. Cf. la pág. 181, *supra*. 16b6 ἐραστής, como en *Fedro* 266b.

[33] *Péras* (límite) y *ápeiron* (infinito, indefinido ilimitado en número, cantidad o grado). Respecto de sus sentidos y acusadas asociaciones pitagóricas (bien conocidas por Platón), *vid.* index al vol. I, *s. vv* y la pág. 532. (Gosling usa «determinante» e «indeterminación». *Vid.* su nota a 16c10, pág. 84.) Puede inducir a confusión, pero hay que aceptarlo, el hecho de que Platón use aquí *ápeiron* en sentido numérico, referido a la multitud incontable de los particulares en una especie y en la Clasificación Cuádruple en sentido cualitativo, para significar las posibilidades indefinidas de variación en la temperatura, la fuerza, la velocidad, etc. (Respecto de una posibilidad un tanto diferente, *vid.* Gosling, *Phil.*, págs. XIII, XVII.)

[34] Se ha considerado que βραδύτερον es extraño, puesto que Platón ha mencionado solamente el error de saltar demasiado deprisa de un género directamente a los objetos particulares. Pero se trata de un error igualmente posible en la clasificación, que él menciona presumiblemente teniendo en cuenta el carácter completo que debe tener. Uno puede intercalar erróneamente lo que no son verdaderas especies, porque sus diferencias son no-esenciales, como sucede, por ejemplo, con los «deportes» biológicos. *Vid.* también Rodier, *Études*, pág. 76 y sig., y respecto de la interpretación de Gosling su *Phil.*, pág. 85. H. Maier, *Syll. des Arist.*, págs. 5 y sig., interpretó esta frase como un ataque a los megáricos.

termedio se les escapa. Ésta es la diferencia entre la erística y la discusión dialéctica[35].

Estamos ante una descripción más elaborada y obscura que las que aparecen en el *Sofista* y el *Político* (págs. 143 y sig., 180, *supra)*, pero el resultado parece que es más o menos el mismo. Teniendo en cuenta dichas descripciones podemos decir que cada grupo de fenómenos, al que con razón aplicamos el mismo nombre, resultará que tienen una naturaleza o forma común[36]. Mediante «todas y cada una de las cosas» (περὶ παντός), que aparece en 16d2, yo opino que Platón está pensando fundamentalmente en los objetos sensibles particulares, llamados también «los ilimitados». El filósofo o el científico deben partir incluso de ellos[37], aunque el pensamiento científico se ocupa de los niveles más elevados[38].

El primer caso, por lo tanto, consiste en identificar una forma genérica en una multitud de ejemplos[39], luego, actuar a la inversa, dividiéndola en especies y a ellas en subespecies, hasta que se llegue a la clase más pequeña definible. El filósofo no puede penetrar más allá de la misma. Allí queda solamente lo ilimitado y la masa no definible de los objetos individuales de los que nosotros partimos. Platón se habría mostrado de acuerdo con Aristóteles en que «no existe definición de ellos, sino que se los conoce por la percepción y la intuición» *(Metaf.* 1036a5). No obstante, aunque nosotros percibimos el objeto individual, la percepción es, en un sentido, percepción de lo

[35] La misma distinción entre los erísticos y los filósofos se retrotrae a *Rep. Vid.* 454a.

[36] *Vid. Rep.* 596a y vol. IV, págs. 527 y sig. Los nombres dependen de las formas o las esencias, no viceversa (págs. 38-40, *supra).*

[37] Cf. 18a, ὅταν τις τὸ ἄπειρον ἀναγκασθῇ πρῶτον λαμβάνειν.

[38] Esto requiere quizá un tratamiento algo más amplio, puesto que ha inquietado a los comentaristas. Ni Platón ni Aristóteles establecen una diferencia entre la relación del género con las especies y la de las especies con el objeto individual. Lo único que sucede es que, más allá de un cierto punto, el conocimiento filosófico no puede penetrar. Debe ir lo más lejos que pueda, por ejemplo, al «dividir» animales, no hay que detenerse en perros, sino continuar dividiéndolos en alsacianos, perros de aguas, fox-terriers, etc. Éstos presentan aún diferencias especificables, o intelectualmente separables (en lenguaje platónico-aristotélico, ellos poseen un *eîdos* que los comprende), pero los dos perros de aguas del rey Carlos, Frido y Bruno, ya no se pueden diferenciar específicamente, aunque los sentidos los puedan distinguir. En este punto hay que dejar, por motivos científicos, que las cosas «desaparezcan en el *ápeiron»*. Para Aristóteles esto era el punto crucial más importante de la filosofía, porque tuvo que reconciliar dos tesis, las cuales él creía eran profundamente verdaderas: 1) La tarea del filósofo era explicar la sustancia o la realidad (τίς ἡ οὐσία, *Metaf.* 1028b4); 2) las realidades primarias son individuales. El enunciado de este dilema puede verse en *Metaf.* 999a24-9. Mas no es éste el lugar de investigar la solución completa de Aristóteles.

[39] Platón no dice nada aquí sobre la definición, sino que lo que tenemos es la primera fase descrita en *Fedro* 265d como «llevar la pluralidad dispersa sinópticamente bajo una forma, a fin de definir...». Platón nunca presta tanta atención a la reunión como a la división subsiguiente, pero la menciona por su nombre (συνάγειν) en 25d.

universal: la visión de Calicles nos proporciona nuestra primera impresión de la especie hombre, a la que Calicles pertenece *(An. Post.* 100a16). Ésta es la única facultad humana, descrita por Platón en *Fedro* 249b, de avanzar «desde muchas sensaciones a la unidad reunida por la razón».

Sócrates continúa esta descripción con dos [40] ejemplos, de los que el segundo, por lo menos, parece que no ejemplifica el método de la división género-especies [41]. No obstante, veremos que él se aplica después al concepto del placer, por cuya causa se ha introducido. La gente experimenta, en innumerables ocasiones, sensaciones que ellos estiman que poseen un grado de semejanza suficiente que les permite aplicarlas un nombre común, «placer». Él es «uno en cuanto al género», pero sus «partes» difieren mucho [42]. Pero no se lo puede valorar diciendo simplemente que él es una unidad con muchas partes y ejemplos innumerables: las especies deben enumerarse y definirse. Se nos perdonan, por supuesto, las dicotomías sucesivas del *Sofista* y el *Político* y la clasificación parece que no es tan metódica, puesto que, mediante la adopción de principios diferentes de división [43], algunas clases se superponen a otras o incluso coinciden con ellas, como sucede con puro y verdadero y mixto y falso. El resultado, sin embargo, es claro e instructivo, a medida que Sócrates continúa distinguiendo los placeres de repleción, de anticipación, del cuerpo, del alma y ambos juntos, placeres puros y mixtos, verdaderos y falsos, y subdivide los placeres falsos en tres. El método dialéctico no es el lecho de Procrusto, que obliga a cada objeto a convertirse en una estructura rígida única. Sus normas generales dejan campo suficiente para la iniciativa filosófica, motivo por el que es tan difícil.

---

[40] Generalmente reconocidos como tres, pero *vid. infra.*

[41] *Vid.* Hackforth, pág. 24 y sig., y Ackrill, en *Ryle,* pág. 380. Trevaskis, en *Phron.*, 1960, ha expuesto una serie de argumentos interesantes, basados en los ejemplos, para sostener que el método descrito en modo alguno es el de la división. Pero se puede estar de acuerdo con Runciman *(PLE,* pág. 61, n. 2) en que «es quizá más adecuado considerarlo como un desarrollo ulterior del método de la diairesis».

[42] 12e. Respecto de «las partes» = especies, cf. *Pol.* 262b, *Eutifrón* 12c-d, y la pág. 167, n. 306, *supra.* Todos los miembros del mismo género deben poseer al menos un rasgo en común (o así se lo parecía a Platón y Aristóteles), aunque se opongan en otros aspectos. En el ejemplo socrático de los colores, el blanco y el negro y todos los demás poseen la visibilidad, del mismo modo que todos los animales se parecen entre sí por el hecho de ser vivos, aunque diferentes, en otros aspectos, como el tigre y el ratón.

[43] Análogos a la elección de géneros diferentes para producir definiciones diferentes del sofista.

NOTA SOBRE EL «TERCER EJEMPLO»

En 18a, Sócrates dice que va a añadir una nueva cuestión antes de volver al tema del placer. Exactamente igual que no se debe dar un salto directo desde la forma genérica única hasta la infinitud de los objetos particulares, así también, por el contrario (οὕτω καὶ τὸ ἐναντίον) cuando se parte (como hay que hacer) desde los objetos particulares no se debe ir directamente al uno, sino (en una oración por cierto difícil de traducir y posiblemente corrupta; *vid.* Bury *ad loc.)* asir primero el número de sus especies y llegar hasta la última de todas. Lo que sigue no es, por tanto, como lo llaman muchos, un tercer ejemplo del proceso ya esbozado. Ello alude al proceso inverso y, además, parece contradecir la instrucción anterior de empezar por identificar la forma genérica y sólo entonces continuar distinguiendo las especies que hay en ella. El ejemplo cuenta cómo Theuth, considerado el inventor del alfabeto *(Fedro* 274c-d), al enfrentarse con la infinitud de los sonidos orales, primero los diferenció en vocales, semivocales y consonantes y en sus subdivisiones respectivas y, finalmente, alcanzó al género que él llamó «letras», que une a todos los sonidos en uno. Bury, *ad loc.*, se limita a decir «al igual que en el proceso analítico o deductivo, del mismo modo en el sintético o inductivo», pero la simple antítesis entre deducción e inducción a duras penas parece adecuada. Stenzel proporciona la explicación más completa, pero, a no ser que yo no haya comprendido bien a Platón (lo cual no es imposible), en absoluto corresponde a su texto.

Supongamos unos hombres capaces de articular un lenguaje, pero incapaces de escribir. El primer paso de Theuth consistió en hallar el grupo o especie más amplio en el número infinito de fonemas (no necesariamente de diferentes *clases* de fonema, sino incluyendo la repetición cotidiana de las clases que existían: los *ápeira* son objetos individuales); el siguiente dividir estos grupos en sus varios componentes (por ejemplo, las vocales en a, e, i, o, u) hasta que él «asió el número de ellos y dio el nombre de *stoicheîon* [con el significado tanto de elemento como de letra, pág. 190, n. 349, *supra*] a todos y cada uno de ellos» (18c6). Las letras, en las que se dividen los grupos, son, podría pensarse, *infimae species* y a ellas es adonde conduce finalmente el método de Theuth, no a la concepción genérica «expresión» (φωνή) ni a su definición. A ellas les dio el nombre genérico de «elementos», y esto es evidentemente el «uno» al que se debería llegar al final. Dicho método proporciona una concepción clara, que el lenguaje puede reducirse a un número limitado de formas atómicas, pero Theuth tiene que haber tenido en su mente, antes de empezar, esta concepción de *stoicheîon.* A ella no fue a lo último a lo que se llegó. Aunque da la sensación de que Platón no lo ve así, no se trata de una inversión real del procedimiento original. Como mínimo hay que decir que Theuth *dio por supuesto* (el θέσθαι de 16d2) que había que partir de una noción genérica única, aunque, sólo después de que hubiera visto que no podemos conocer una serie única de letras por sí misma (18c7), *descubrió* (εὑρήσειν 16d2) la naturaleza de *stoicheîon* como un vínculo (hago estos comentarios con desconfianza, pero cf. Hackforth, *PEP*, pág. 26).

EL CUÁDRUPLE ANÁLISIS DE TODO (23c-26d)

Después de dar satisfacción a Protarco en que la vida buena tiene que ser «mixta», incluyendo tanto el placer como el conocimiento, Sócrates dice que, para justificar su pretensión de que el intelecto, el conocimiento y sus afines se merecen el segundo premio, él necesita nuevos recursos. Con una pequeña autoironía sobre su pasión por «dividir según las clases», establece que todo lo que hay en el mundo tiene una cuádruple explicación. Están lo ilimitado y el límite, ya mencionados en 16c; en tercer lugar, la mezcla de los dos y, en cuarto lugar, la causa de su mezcla. Lo ilimitado incluye las cualidades que evidencian un más o menos indefinido; por ejemplo, más caliente-más frío, más fuerte-más débil, más ligero-más pesado. Frente a ellas se establecen los factores limitadores de medida, proporción, relación: el doble, por ejemplo, no admite más o menos. Todos ellos implican *el número* y la imposición del límite numérico adecuado sobre un continuum indefinido (en términos platónicos, su «mezcla», 25e7) reconcilia a los contrarios y produce la armonía. Ejemplos son la salud [44], la música (en las esferas del tono y el tempo), los climas estables, etc. Mediante la introducción de la palabra «correcto» (ὀρθή, 25e7), Platón excluye virtualmente de la categoría de límite a los conceptos abstractos, exentos de valoración, de las matemáticas puras y la limita al segundo de los dos tipos de medida descritos en el *Político* (págs. 183 y sig., *supra),* aunque, evidentemente, una medicina con tres ingredientes, que depende para lograr sus efectos de que ellos se hallen mezclados en las proporciones 1:3:7, no se mejorará si se eligen las proporciones 1:4:16 por el hecho de que ellas representan una progresión geométrica perfecta [45].

Se ha escrito mucho para intentar hallar un lugar para las Formas en la cuádruple clasificación. Se las ha detectado en cada una de las categorías, con excepción de lo ilimitado, e incluso en las cuatro al tiempo. Pero, puesto que la frase «todas las cosas que están *ahora* en todas», que designa los objetos del análisis, excluye claramente, en mi opinión, a las Formas, yo no

[44] Platón tiene en su mente la teoría médica griega ortodoxa, atribuida a Alcmeón, de que la salud depende de un equilibrio adecuado (σύμμετρος κρᾶσις) de los contrarios caliente y frío, seco y húmedo, amargo y dulce, etc. en el cuerpo. *Vid. Banq.* 186d y vol. I, págs. 327 y sigs.

[45] Aristóteles vio en esto el fallo. *Vid.* la pág. 292, *infra.* Para los amigos pitagóricos de Platón el límite como tal estaba en la lista «bueno» (vol. I, págs. 237 y sig.) y palabras como μέτρον, μέτριον, ἔμμετρον aluden por lo general a la medida debida o correcta *(vid.* la pág. 183, *supra).* La asociación de la medida y el número con el bien era, por tanto, natural para Platón, y, aunque ya hubiera expresado la distinción en *Pol.,* ignorarla aquí era una pena. La distinción entre aritmética práctica y filosófica se introduce mucho después, en 56e, en relación con otra cuestión.

continuaré con la caza[46]. Podrían estar presentes bajo la categoría de «causa» (como lo cree Zeller), si la causa que se considera como externa a «todo»[47] no fuera la causa que se dice de un modo explícito que es la inteligencia (ni tampoco, puesto que la mezcla *tiene* una causa, pueden las Formas, que son incausadas, jugar parte alguna en ella). Es cierto que las Formas desempeñaban un papel causal en el *Fedón*, pero los unitarios más recalcitrantes tienen que estar de acuerdo en que el pensamiento de Platón ha evolucionado considerablemente desde entonces. La evolución se ha producido en la dirección de reducir los elementos metafóricos, respecto de lo cual se lamentaba Aristóteles, y el carácter vago de frases como «las Bellezas se hacen bellas por lo Bello», aunque yo no puedo decir si por su presencia o comunión o cómo *(Fedón* 100d). Las Formas se han convertido exclusivamente en modelos, en causas formales que no pueden crear nada sin un agente que actúe para reproducirlas en un medio. El alma, la vida y la inteligencia se introdujeron en la Realidad de un modo dramático en el *Sofista*, en el *Filebo* se asigna a la inteligencia su función como causa activa y el esquema se clarifica en su totalidad en el *Timeo*, donde el Artesano divino, que es también el *Nous*, crea el cosmos mediante la reproducción, en la medida en que lo permite la naturaleza del medio, de las Formas eternas e increadas en el «receptáculo del devenir», descrito de una forma variada como un material plástico y como espacio[48].

Finalmente se lleva a cabo la aplicación de todo esto al caso del placer.

---

[46] Πάντα τὰ νῦν ὄντα ἐν τῷ παντί (23c) no puede referirse a τὰ ἀεὶ κατὰ τὰ αὐτὰ ὡσαύτως ἀμεικτότατα ἔχοντα (59c). Con todo, muchos han argumentado en sentido contrario. Las opiniones más antiguas pueden verse en Bury, págs. LXIV-LXXIV, y en Ross, *PTI*, págs. 132-38, y cf. Rodier, *Études*, págs. 79-93, quien las encuentra en la clase mixta; Friedländer, *Pl.* III, págs. 324 y sig., y Grube, *P.'s. Th.*, págs. 301-4, las identifican con el límite. Diès (Budé ed., pág. XCIV) y Gentile *(vid.* Friedländer, *Pl.* III, pág. 537, n. 37) veían las Formas en las cuatro categorías. Hackforth (pág. 34) y Rist *(Philol.*, 1964, pág. 227) se muestran de acuerdo en que la clasificación excluye a las Formas.

[47] Esto es por lo menos dudoso. Cf. 64c: «¿Qué es *en la mezcla* lo que es al mismo tiempo más valioso y en el sentido más pleno la causa de una combinación semejante que gusta a todos nosotros?». En 23d, la causa es una cuarta clase (γένος) de los contenidos del universo, y, en 30a-b, ella está ἐν ἅπασι τέταρτον ἐνόν. *Vid.* las págs. 229 y sig., *infra*.

[48] 'Εκμαγεῖον 50c, χώρα 52a8 (pág. 280, *infra)*. El tema del artículo de Rist, en *Philol.*, 1964, es que en el *Filebo* las copias de las Formas, que corresponden a la «grandeza en nosotros» de *Fedón* 102d, y no las Formas mismas, penetran en el mundo físico y constituyen el elemento de límite. (Si, como parece probable, las Formas están adquiriendo ya el carácter numérico que Aristóteles les atribuye, esto reforzaría la identificación.) La Inteligencia divina es como un pintor que pinta muchas pinturas de la misma escena. Puede decirse que la escena está en los cuadros, pero sigue siendo única y separada de ellos. Rist afirma que, con esta concepción, Platón ha resuelto los problemas que sobre las Formas se plantearon en *Parménides* y puede que esté en lo cierto, aunque yo he puesto en duda alguno de sus argumentos sobre el *Fedón* en el vol. IV, págs. 343 y sig.

Su carencia de límite (de la que Filebo se jactará), su estímulo del apetito para buscar insaciablemente más y más, no constituye una recomendación, sino una fuente de maldad, y la imposición del límite, la ley y el orden, muy lejos de echarlo a perder, le confiere una gracia salvadora.

LA CAUSA: ARGUMENTOS COSMOLÓGICOS Y TELEOLÓGICOS (26e-31a)

La mezcla de lo ilimitado con el límite es un «ser que se ha originado» (27b, es decir, algo de este mundo en cuanto opuesto a las Formas eternas). Se acepta como axiomático que nada puede originarse sin una causa y que «devenir» y «hacerse» son lo mismo. ¿Cuál es, pues, la causa o el artífice de la mezcla y el devenir? Esta cuestión es de una gran importancia para el propósito fundamental de decidir el segundo premio entre el placer y la sabiduría. El primero recae en una vida de tipo mixto, el placer cae dentro de lo ilimitado y el lector necesita de poca perspicacia para ver que Sócrates situará a la sabiduría (a la inteligencia, al pensamiento, al conocimiento) en ese segundo puesto. Una vez que ha destacado los efectos beneficiosos del límite y de sus correlatos como la medida, la proporción, el número, la competición ya tiene un vencedor virtual y, de ahora en adelante, somos como lectores de una novela policíaca que ya han adivinado el desenlace. La primera cuestión, continúa él, es si el universo se encuentra a merced de la suerte, una especie de azar, de fuerza irracional, o si es guiado por la sabiduría reguladora de la Inteligencia. Protarco se escandaliza. La primera alternativa es pura impiedad, por no decir locura. Sólo hay que mirar al cosmos, con el sol, la luna y las estrellas girando —causantes, como Sócrates añade después, de los años, las estaciones y los meses— para convencerse de que es la obra de la razón. Esta respuesta es un poco inexplicable viniendo de un hombre que se ha propuesto defender el hedonismo. La doctrina de que «la Razón es el Rey del cielo y la tierra», que Sócrates atribuye con satisfacción a «un consenso de todos los sabios», no carecía de rivales poderosos entre los filósofos de la naturaleza, ni Platón los subestima en el libro X de las *Leyes*. Incluso el admirado Teeteto tuvo sus dudas *(Sof.* 265c-d). Mediante una exposición entusiasta de la doctrina, Protarco ha puesto de relieve desde el principio su punto de vista y uno puede imaginarse una sonrisa satírica sobre el rostro de Filebo, que le está escuchando.

El microcosmos refleja el macrocosmos. Nuestros cuerpos se componen de porciones pequeñas de las mismas cuatro masas elementales —fuego, aire, agua y tierra— que el universo y recurren al cuerpo del universo para su sustento y crecimiento. De un modo semejante, nosotros tenemos almas y no podemos suponer que la Inteligencia Suprema nos las haya proporcionado a no-

sotros y no haya conseguido proporcionar un alma al macrocosmos al igual que un cuerpo. Nuestras almas, qué duda cabe, del mismo modo que nuestros cuerpos, se derivan de su complemento universal[49]. Después de repetir que la inteligencia es la cuarta clase, la causa, Sócrates continúa (30c): «Pero la inteligencia y el poder del pensamiento no pueden originarse sin el alma, de manera que tú tienes que decir que en la naturaleza de Zeus se dan un alma y una inteligencia regias por el poder de la Causa.» Esto, a primera vista, no resulta claro, pero Zeller y Hackforth lo han explicado perfectamente[50]. Independientemente de que uno anteceda a otro, el *Filebo* y el *Timeo* exponen la misma cosmología y teología. En ambos se da una coincidencia casi literal[51], y nosotros podemos servirnos de la exposición más completa de *Tim.* 29d-30b. La Causa suprema es la Inteligencia divina o el Artesano inteligente que creó el cosmos. Sabiendo que nada carente de inteligencia podría ser tan bueno como algo inteligente, él le proporcionó la inteligencia. Pero nada puede tener inteligencia sin alma, de manera que él colocó la inteligencia en el alma y el alma en un cuerpo. El alma *(psyché)* es aquí simplemente la vida, la animación. Los animales poseen una *psyché* sin inteligencia y el hombre no puede tener una inteligencia sin vida física. Ella es corpórea, naturaleza visible, no la Causa Primera que es puro intelecto, que no puede tener inteligencia sin *psyché*[52]. Zeus, en el pasaje del *Filebo,* es una variante literaria del cosmos vivo e inteligente, tomada de una cosmogonía panteísta órfica[53].

La Inteligencia, pues, puede decirse que es no sólo inmanente, sino también trascendente, pero la inteligencia cósmica es sólo una autoproyección de la otra, que «siendo buena y libre de toda envidia, quiso que todo fuera lo más parecido a ella posible» *(Tim.* 29e).

En todo esto la deuda platónica con los pitagóricos es obvia. Entre las nociones que pueden atribuírseles con justicia pueden mencionarse el Límite y lo Ilimitado como principios primarios y que equivalen, respectivamente, a bueno y malo, la importancia concedida al número, la proporción y la armonía, la concepción del cosmos como una criatura viva e inteligente y la consideración de las almas de los hombres como fragmentos del alma del universo[54].

---

[49] Esto fue una creencia del mismo Sócrates, según Jenof., *Mem.* I 4, 8. Puede remontarse al menos a Diógenes de Apolonia, quien sostuvo que el alma es aire y el aire que hay en nosotros «es una pequeña porción de la divinidad» (vol. II, págs. 380 y sig.).

[50] *Vid.* en relación con ambos, Hackforth, pág. 56, n. 1.

[51] *Fil.* 30c. σοφία μὲν καὶ νοῦς ἄνευ ψυχῆς οὐκ ἄν ποτε γενοίσθην. Cf. *Tim.* 30b νοῦς δ'αὖ χωρὶς ψυχῆς ἀδύνατον παραγενέσθαι τῳ. Que los elementos de nuestros cuerpos se han «tomado» del universo se afirma también en *Tim.* (42e).

[52] Cf. la pág. 290, n. 98, *infra.*

[53] *Vid.* Guthrie, *OGR*, pág. 81.

[54] *Vid.* la exposición del pitagorismo en el vol. I, especialmente las págs. 196 y sig., 202, 239, 276.

LA PSICOLOGÍA DEL PLACER, EL DOLOR Y EL DESEO (31d-36c)

Yo eludo «la clasificación de los Placeres» introductoria, aunque se la pueda aludir aquí, para empezar, porque Platón, en consonancia con el género conversacional, es muy poco cuidadoso en sus clasificaciones. Lo que él llama ahora placer abarca sólo una clase, los «mixtos». A continuación vienen los placeres «puros», que incluyen incluso los placeres del conocimiento.

El placer se presenta durante el proceso de restauración o replección que sigue a una perturbación de la armonía corporal que origina dolor. Ejemplos son beber cuando se tiene sed, enfriarse cuando se sufre de calor[55]. Todo aquel que no experimente ni deterioro ni restauración no sentirá ni placer ni dolor. Este estado (que Sócrates menciona aquí de pasada, para que se tenga en cuenta cuando ellos lleven a cabo su juicio futuro del placer) es el que acompañaría a la vida de puro pensamiento, que, sin embargo, es una vida reservada a los dioses. Volviendo al tema, el placer acompaña también a la anticipación de algo placentero, del mismo modo que el temor de algo desagradable puede llamarse doloroso. Esta es una segunda clase de placer, que experimenta la *psychḗ* con independencia de las afecciones corporales presentes. Para comprenderla pide que se considere la naturaleza de la sensación, la memoria y el deseo, que se hallan implicadas en esa clase de placeres. Algunos cambios del cuerpo no alcanzan el nivel de la conciencia[56], pero cuando el alma y el cuerpo se mueven juntos por una afección común, este movimiento recibe el nombre de sensación. La memoria es «el mantenimiento de la sensación»[57] y el recuerdo el proceso mediante el que se recupera una sensación perdida sin recurrir ya al cuerpo.

Las observaciones sobre el recuerdo pretenden probar, de una forma desconcertantemente tortuosa y obscura, que él es puramente un fenómeno psí-

[55] En esta exposición se muestra más reticente de lo habitual respecto de los placeres del sexo. Τἀφροδίσια se mencionan en 65c e indudablemente se los alude entre los placeres «indecorosos» de 46a-b, con su discreta referencia a Filebo, los «vergonzosos» de 66a y los «más grandes y más intensos» de 63d. En el sentido más general ellos satisfacen una necesidad que se siente, pero no serían tan adecuados a su descripción del placer físico en el sentido de que acompañe a la «replección» de un «vacío» perjudicial en el cuerpo.

[56] En una repetición, en 43b, Platón pone el ejemplo del crecimiento. *Teet.* 186c define también los objetos de la sensación como ὅσα διὰ τοῦ σώματος παθήματα εἰς τὴν ψυχὴν τείνει, y cf. *Tim.* 64a-c.

[57] O conservación (σωτηρία). Platón se ha ocupado de la sensación y la memoria en *Teeteto* y aquí se permite a sí mismo una brevedad engañosa. Parece que está afirmando lo absurdo de que la sensación en sí persista, pero cf. *Teet.* 164a10: un hombre que recuerda lo que ha visto μέμνηται μὲν οὐχ ὁρᾷ δὲ αὐτό. Se trata más bien de la imagen que se imprime en el alma en el símil de la tablilla de cera de *Teet.* 191d. Sobre el alcance de αἴσθησις, que yo he traducido por «sensación», *vid.* las págs. 86 y sig., *supra*.

quico. («El argumento niega que el deseo pertenezca al cuerpo», 35d.) El deseo —la sed es el ejemplo— se da en vistas a la replección de aquello de lo que uno carece («se encuentra vacío de», 34e11), es decir, en vistas a lo contrario de lo que uno está experimentando en el momento. No obstante, uno debe ser consciente de lo que desea y esto sólo puede producirse *recordando* una experiencia anterior de replección, lo cual, como nosotros sabemos, es una actividad exclusiva de la *psychê*.

Aquí se da una aparente contradicción. Parafraseando más detenidamente 35a-d, cuando el cuerpo se vacía por primera vez, uno no puede concebir la replección ni mediante la sensación presente ni a través de la memoria, puesto que nunca hemos experimentado el placer de la replección en vistas al cual se produce el deseo. No obstante, algo tiene que aprehenderlo en el hombre sediento (deseoso) (35b6) y esto tiene que ser su *psyché*, que sólo puede actuar así por la memoria. ¿De qué modo, pues, se puede preguntar, aprehende la *psyché* el objeto de su deseo a través de la memoria con ocasión de la primera sensación de vacío? Platón no dice nada, pero ella sólo puede hacerlo si su memoria es la memoria prenatal descrita en *Menón, Fedón* y *Fedro*. Esto no recibe una explicación, ni es la dificultad que ve Protarco, pero yo la sugiero como una posibilidad, puesto que ninguna alternativa propuesta hasta el momento parece satisfactoria [58], y Platón hace una clara alusión, por lo menos en este pasaje, a la eminente posición del alma tal y como ha sido descrita en muchos lugares. «El argumento, al demostrar que es la memoria la que nos lleva hacia los objetos del deseo, pone en evidencia que todo impulso y deseo y la fuente y principio *(arché)* [59] de toda criatura viva pertenecen al alma» (35d).

De este modo, junto a la sensación de dolor cuando el cuerpo se vacía y de placer mientras su equilibrio se está restaurando —procesos estrechamente relacionados con la destrucción o la preservación de la vida (35e)—, existe un estado intermedio [60] en el que nosotros experimentamos el dolor del vacío,

[58] Muchos piensan, por supuesto, o que la doctrina de la *anámnesis* nunca se tomó en serio (especialmente Moreau, en *IPQ*, 1959, pág. 485) o que Platón la había abandonado entonces. Jowett (III, pág. 533) consideró su omisión un signo de progreso, «que adquiría una relevancia especial por el hecho de haber tenido ocasión de hablar de la memoria como la base del deseo». Horn se sirvió de la contradicción para apoyar su ataque a la autenticidad del diálogo. Apelt consideró que lo que se recuerda no es el proceso placentero, sino el equilibrio corporal original (el estado, puede añadirse, en el que no se siente ni placer ni dolor). Pero el uso de πλήρωσις y el contexto están muy en contra de esta interpretación. Como en *Gorg.* (496e), el placer del que se siente deseo es el placer «mixto» de beber cuando se tiene sed. Hackforth (al que se le anticipó Rodier, *Études*, pág. 98) dice simplemente que el deseo no se presenta en el primer κένωσις, lo cual me parece a mí que 35a-d lo excluye. Respecto de Apelt y Hackforth, *vid.* Rodier, pág. 66, n. 1.

[59] Jowett (III, pág. 590) traduce ἀρχή por «principio en movimiento». Cf. *Fedro* 245c-d.

[60] Ἐν μέσῳ, 35e7. Que debe diferenciarse, por supuesto, del estado intermedio de no sentir placer ni dolor porque el cuerpo está en equilibrio (32e-33a).

pero recordamos el placer que acompaña a la replección. La memoria proporciona placer si existe una esperanza de replección futura, pero dobla el dolor si la esperanza está ausente.

LOS FALSOS PLACERES (36c-44a) [61]

El placer puede originarse de una esperanza, o creencia, que resulta ser falsa [62]. Sócrates desea llamar a esto un placer falso, pero Protarco se opone. Una creencia puede ser verdadera o falsa, pero un placer no, porque nadie puede pensar que experimenta placer sin experimentarlo realmente. A primera vista esto parece irrefutable. «El placer no puede errar puesto que no es algo que tenga que ver con el conocimiento.» «El predicado no puede aplicarse en modo alguno al sujeto.» El placer que un hombre experimenta al recibir la noticia de que se le ha designado para un cargo honorable y lucrativo es real, aunque, si la noticia es falsa, él será efímero. «El placer de la esperanza es mucho más placer cuando la esperanza es infundada y se debe a la falsa opinión que cuando es bien fundada y se basa en una opinión correcta» [63]. Ésta es exactamente la opinión de Protarco. Respecto de las creencias, un hombre puede equivocarse sobre el objeto que le proporciona placer y el placer no puede llamarse entonces «correcto» o «bueno» (χρηστή), pero lo que es *falso* es sólo la creencia en la que él se funda, no el placer en sí (37e-38a).

Uno o dos puntos del texto deberían ponerse de relieve de inmediato.

---

[61] Las observaciones de Gallop sobre esta sección, en *PQ* 1960, son refrescantemente independientes y críticas.

[62] La posibilidad de la creencia falsa se discutió exhaustivamente en *Teeteto* (págs. 119-26, *supra).* Puesto que Platón está ahora tras una presa diferente, él acepta, como cualquier otro, el hecho obvio que se le presenta. Los filósofos que discuten seriamente la existencia de las mesas no dudan de hecho que ellas existan, ellos lo dan por supuesto sin más cuando no están filosofando sobre ello. Una discusión moderna de la relación entre el placer y la creencia puede verse en las ponencias de Williams y Bedford, en *PAS,* vol. XXXIII.

[63] A. Brémond, citado por Friedländer, *Pl.* III, pág. 539, n. 58; Grote, *Pl.* II, págs. 603 y sig.; Horn, citado por Bury, pág. 206. Friedländer, Bury, Diès, Budé ed., págs. CIII-CV; Taylor, *PMW,* págs. 421 y sig., y Rodier, *Études,* págs. 113-28, están entre los defensores de Platón. Más recientemente, la cuestión ha suscitado un extraordinario interés. *Vid.* Gosling, en *Phron.,* 1959 y 1961; Kenny, en *Phron.,* 1960; Gallop, en *PQ,* 1960; McLaughlin, en *PQ,* 1969; Dybikowski, *Phron.,* 1970, y *PQ,* 1970; Penner, en *Phron.,* 1970. Uno o dos detalles adicionales están en las bibliografías de Dybikowski, *Phron.,* pág. 147, n. 2, y Penner, pág. 167, n. 3, y Gosling ha resumido la discusión en su *Phil.,* págs. 214-20. La crítica se remonta a Teofrasto, quien, dice Olimpiodoro, «se opone a Platón respecto de la existencia de placeres verdaderos y falsos. Todos son verdaderos, porque, si existe un placer falso, será un placer que no es un placer» (texto en Rodier, *o. c.,* pág. 123).

1. En 36d y 38a, Protarco niega la existencia de los placeres falsos. En 40b-c, él la admite. Por tanto, Sócrates tiene que haber dicho algo entremedias para hacerlo cambiar de opinión. Segundo, Sócrates en persona afirma, en 40d, que todo aquel que experimenta placer, por muy infundada que sea la experiencia, siempre experimenta realmente (ὄντως) ese placer, aunque pueda basarse sobre hechos no reales pasados, presentes o futuros. Es evidente que la diferencia que hay entre ambos ha sido una pura cuestión terminológica: él y Protarco entendían cosas diferentes mediante la palabra «falsos».

La comparación con la creencia es fundamental. Las creencias «contagian» a los placeres de su propia condición (42a). Las creencias poseen cualidades, de las que la verdad y la falsedad son dos. También se puede cualificar a los placeres: se acaba de hablar de placeres grandes o intensos y de sus contrarios. Ahora bien, una creencia, sea verdadera o falsa, no deja de ser por ello realmente (ὄντως) una creencia. Es decir, se juzga a una creencia verdadera o falsa no en la medida en que es o no es una creencia, sino respecto a la verdad o falsedad de su objeto. ¿Por qué, pues, tendría que ser ilegítimo juzgar un placer por el mismo criterio? Esto es lo que Sócrates propone hacer. Mediante el concepto de placer falso él no quiere referirse a un placer irreal, sino a un placer que se origina de una valoración falsa de la situación, pasada, presente o futura. La creencia y el placer resultarán falsos igualmente cuando la falsedad de ambos se haga patente, porque uno y otro dejarán de existir. Platón está usando su propia terminología, pero ha tenido dificultades para conseguir que su sentido no sea ambiguo.

La exposición del placer en la *República* IX (583b-87b) toca muchos puntos similares a los del *Filebo,* pero el *Filebo* pone de manifiesto aquí un avance. En 585d-e, Platón insiste en que la realidad del placer depende de la realidad de su objeto: el placer que se experimenta en la adquisición de lo que es más real (τὰ μᾶλλον ὄντα, es decir, los objetos del conocimiento) es placer [64] «más real y verdadero» que el placer que se experimenta en lo menos real. En el *Filebo,* la realidad del placer se diferencia claramente de la realidad de sus objetos, mientras que las palabras «verdadero» y «falso» se mantienen en su sentido específico, es decir, con referencia a la realidad de los objetos.

[64] Ὄντως τε καὶ ἀληθεστέρως χαίρειν... ἡδονῇ ἀληθεῖ (585e1).

NOTA ADICIONAL

En la discusión de este tipo de los placeres falsos, yo no he dicho nada sobre la metáfora del escriba y el pintor internos, ni sobre la idea de que los hombres malos son los que tienen las mayores posibilidades de que les resulten falsos sus placeres de esperanza porque desagradan a los dioses. Ambas cuestiones han sido discutidas por otros y su introducción sólo habría servido para obscurecer lo que yo espero que haya sido una indicación clara y breve de la cuestión fundamental. I) La metáfora no está directamente relacionada con el problema de los placeres falsos, sino con el de las creencias falsas. Como tal, Runciman la encontró «más reveladora y más sofisticada que el análisis infructuoso que se ofreció en el *Timeo*». Pero la cuestión de *justificar* el error no se plantea aquí: su existencia se admite desde el principio (37b y e, 38b). *Vid.* también Friedländer (III, págs. 335 y sig.), quien la compara con el tratamiento de la creencia falsa en el *Teeteto*, pero añade que la posibilidad de error es un problema fuera del alcance del *Filebo*, que no necesitaba recibir una explicación como la necesitó en el *Teeteto* y el *Sofista*. II) La inmoralidad del defraudado es, en mi opinión (pero no en la de todos), un pretexto completo. La argumentación exige solamente el hecho de las esperanzas defraudadas, pero nosotros hemos visto en más de una ocasión cuán característico es del Sócrates platónico (y seguramente del real) introducir, medio en broma, una moraleja de su cosecha. McLaughlin (en *PQ*, 1969) dice que «para Platón, la falsedad posee implicaciones morales definidas». Esto es cierto en un sentido un tanto especializado de «falsedad» (*Rep.* 382a), aunque uno no puede evitar recordar, con cierta intranquilidad, la justificación y el uso amplio de ψεῦδος como un recurso educativo y político en la *República* (*vid.* vol. IV, págs. 438 y sig., 443).

2. En 41a, Sócrates sugiere una segunda forma [65] de que los placeres (y los dolores) puedan ser falsos. Una vez más nos las tenemos que ver con los sentimientos de anticipación. La cuestión es la siguiente: puesto que los placeres (y los dolores) pertenecen a lo «Ilimitado», es decir, admiten una variación indefinida de magnitud, grado o intensidad, ¿existe algún modo de compararlos desde estos puntos de vista? Se ha quedado de acuerdo en que los placeres y los dolores se originan por un estado del cuerpo, en que, cuando su estado ocasiona dolor, el alma desea el placer contrario que ella no está experimentando y en que el placer de anticipación existe simultáneamente al dolor presente. Ahora bien, la distancia espacial a la que un objeto se ve desvirtúa nuestra impresión de su magnitud y esto es aún mucho más cierto respecto de la presencia temporal o distancia de un placer o un dolor. La propor-

[65] Él la llama la opuesta a la primera, presumiblemente porque, en la primera, el placer era «contagiado» por la creencia, mientras que, en la segunda, una creencia falsa es el resultado de una sensación ilusoria de placer.

ción en que los placeres anticipados pecan por exceso o por defecto en relación con la realidad (τῶν οὐσῶν, 42b8) debe reconocerse como irreal.

En esta argumentación sumamente artificiosa, Platón no está expresando lo que piensa de una forma plena. La desvirtuación debida a la distancia se presenta como inevitable y no se hace mención de contrarrestarla mediante un arte de la medida. Confróntesela con la argumentación hedonista que aparece en el *Protágoras* (357a-b), donde también se invoca la analogía con la distancia espacial: «Puesto que nuestra salvación en la vida reside en la elección correcta del placer y el dolor —más o menos, más grande o más pequeño, más próximo o más distante— ¿no es en primer lugar una cuestión de medida, que consiste en una consideración del exceso, el defecto o la igualdad relativas?» De este modo, vivir una vida de éxito, de acuerdo con principios hedonistas, exige la adquisición de una *technḗ*, es decir, de un conocimiento, que la transforma en algo muy diferente del hedonismo entendido en un sentido vulgar. Más tarde, en el diálogo que nos ocupa, la importancia de la medida y de la *technḗ* cobrará mucha importancia y será el medio por el que sitúe al placer en su lugar subordinado adecuado.

3. El tercer tipo de los placeres falsos que se menciona implica la «imposibilidad» de que uno pueda suponer que está sintiendo placer cuando no lo está sintiendo. «Falsos» significa aquí irreales. La incoherencia se debe probablemente al deseo platónico de tener en cuenta todas las teorías en uso sobre el placer que él consideraba equivocadas. Una de ellas era ciertamente la creencia de que la vida más *placentera* (ἥδιστος) era aquella de calma y tranquilidad no turbada ni por los placeres (en el sentido comúnmente aceptado) ni por los dolores, el estado que Demócrito llamó *euthymíē* y Epicuro haría pronto famoso como *ataraxia*. Puede que se la haya conocido por doquier como una parte de la sabiduría proverbial[66]. Sócrates la adapta a su explicación fisiológica del placer llamándola el estado en que el cuerpo no está experimentando ni el proceso de deterioro ni el de renovación, o, por lo menos (si como dicen los heraclíteos una estabilidad semejante es inalcanzable), no en un grado perceptible. Las gentes dicen y creen que, en un estado semejante, ellos están sintiendo placer, pero, dado que el placer verdadero y la au-

[66] Respecto de Demócrito, *vid.* el vol. II, págs. 499 y sig. También se ha sugerido a Antístenes, sobre cuya condenación del placer *vid.* el vol. III, pág. 307. Pero uno recuerda también la alegría que declara el anciano Sófocles ante su liberación de la tiranía del deseo sexual (Platón, *Rep.* 329c) y especialmente los sentimientos de Anfitrión en Eurípides, *H. F.* 503-5:

μικρὰ μὲν τὰ τοῦ βίου,
τοῦτον δ'ὅπως ἥδιστα διαπεράσετε
ἐξ ἡμέρας εἰς νύκτα μὴ λυπούμενοι

Cf. *Fil.* 43d: ὡς ἥδιστον πάντων ἐστὶν ἀλύπως διατελεῖν τὸν βίον ἅπαντα, y 44b: τὲν δ'ἀπαλλαγὴν τῶν λυπῶν... ἡδὺ προσαγορεύεσθαι.

sencia de dolor son dos cosas diferentes, su creencia de que ellos están sintiendo placer tiene que ser falsa (44a9-10)[67].

La constante referencia socrática al placer entendido como si consistiera exclusivamente en los placeres físicos y en su anticipación es un rasgo irritante del *Filebo*, apenas compensado por la justificación parcial que se sugiere en nombre de los antihedonistas en 44e-45a (que la naturaleza de todo se muestra con más claridad en sus formas extremas o más intensas y que los placeres corporales son los más comunes y los más intensos), o por el hecho de que Sócrates mostrará en seguida que él mismo no lo limita de este modo[68]. Se puede adivinar que la explicación es una vez más histórica. La controversia normal entre hedonistas y antihedonistas se ocupaba de la tolerancia en los placeres físicos y la concepción de los mismos como perturbaciones está detrás de dichos semejantes como el antisténico «prefiero la locura al placer»[69].

¿EXISTEN PLACERES VERDADEROS? DESCRIPCIÓN DE LOS COMPONENTES DEL PLACER Y EL DOLOR (44b-50e)

Consideraciones como las precedentes han llevado a ciertos filósofos[70] a negar por completo la existencia del placer. No existen, dicen ellos, tres estados, doloroso, neutro y placentero, sino sólo dos, dolor y alivio del dolor. Aunque esto no es completamente cierto, ellos evidencian un celo[71] extrema-

---

[67] Una repetición del argumento de *Rep.* 583c-85d.

[68] Es fascinante comparar el ensayo de Ryle sobre el placer, en *Dilemmas* (págs. 54-67) con algunas opiniones antiguas. Por ejemplo, él se muestra de acuerdo con Aristóteles, en contra de Platón, en que el placer no es un proceso (pág. 60). De los dolores habla también, al parecer, en un sentido muy general como de «los efectos de cosas tales como la presión de un zapato sobre un dedo», y el sentido de los «dolores», al final de la pág. 67, parece ser el mismo. No obstante, él no nos habría negado el derecho de hablar del dolor del luto o de la separación y el griego λύπη tenía un alcance similar.

[69] *Fr.* 108, Caizzi. Obsérvese la relación entre los placeres disolutos y la locura en 45e.

[70] Descritos como «expertos reconocidos en el estudio de la naturaleza» (44b9). Las opiniones respecto de su identidad han diferido notablemente. (El argumento de Bignone a favor de Antifonte, en *Studi*, págs. 221-26, es el que parece haber caído en el olvido.) Quizá haya que aceptar el *non liquet* de Wilamowitz *(Pl.* II, pág. 272), Jowett (III, pág. 542) y Hackforth (pág. 87), pero más recientemente M. Schofield, han defendido vigorosamente los argumentos a favor de Espeusipo, a quien habían rechazado algunos críticos anteriores *(Mus. Helv.*, 1971, págs. 2-20 y 181), aunque Taylor pensó también que la descripción «se ajusta con exactitud a Espeusipo» *(Timaeus*, pág. 456). K. Bringmann, por otra parte, en *Hermes*, 1972, ha argumentado igualmente con fuerza a favor de Heraclides Póntico.

[71] No demasiado lejos de la verdad, espero, como traducción de δυσχέρεια φύσεως οὐκ ἀγεννής en este contexto. Ahora veo que «espíritu puritano» también se le ocurrió a Bury (pero Schofield indica una razón por la que δυσχέρεια podía ser específicamente adecuado para Espeusipo).

damente puritano que es digno de elogio por su aborrecimiento de la facultad malsana y del «hechizo» que ejerce el placer. Ellos se centran en los placeres del cuerpo en la medida en que son los más evidentes y más grandes. De éstos, a su vez, los más grandes son los precedidos por los deseos más grandes, y, por ello, se experimentan predominantemente, por medio del dolor corporal o espiritual, en la satisfacción de los deseos mórbidos de los enfermos o de aquellos que carecen por completo del autocontrol. Empezando con el alivio de un picor cuando uno se rasca, Sócrates llama a todos los placeres semejantes «impropios» y, sin especificar sus causas, describe de un modo gráfico el deleite insensato de los locos o los libertinos «que mueren de placer» y se consideran a sí mismos los hombres más felices.

Los placeres semejantes se hallan inevitablemente mezclados con el dolor y se originan sólo en el cuerpo. Ya se ha discutido, recuerda Sócrates, un segundo tipo de placeres mixtos, aquellos en los que se forma un complejo único placer-dolor a partir del dolor que se siente ante una situación presente de vacío corporal combinado con el placer de la mente *(psyché)* al anticipar la replección futura. En tercer lugar, hay mezclas de placer y dolor en las que sólo se haya implicada la *psyché*. Se trata de las emociones —ira, miedo, nostalgia, pena, amor, emulación, complacencia (47e)—. Se trata de dolores que se hallan repletos, sin embargo, también de placeres inmensos, en el sentido en que habla Homero de la cólera como «más dulce que la miel en el pecho humano». Incluso la pena y la nostalgia, afirma Sócrates, se encuentran mezcladas con el placer y pone como ejemplo el efecto de escuchar una tragedia o, en el caso de la complacencia que se experimenta ante las desdichas ridículas que le suceden a otro, una comedia, sin hacer alusión a diferencia alguna entre la experiencia personal e indirecta de las situaciones trágicas o cómicas. Él continúa analizando la psicología de la combinación placer-dolor que se origina de causas tales como una sensación maliciosa de lo ridículo o ante la *Schadenfreude*[72], que no podemos dejar de sentir cuando hasta nuestros amigos hacen el ridículo. Después, al darse cuenta de que ha incurrido en una digresión, deja a un lado el examen de las demás emociones hasta que ellos hayan resuelto la cuestión fundamental planteada por la actitud de Filebo en relación con el placer.

EMBROLLOS

En algunos lugares del *Filebo* los hilos se enmarañan de una forma desconcertante y la aplicación platónica de las mismas descripciones e ideas que

[72] *Schadenfreude* significa en alemán «alegría o complacencia ante el mal ajeno». (Nota del traductor.)

unas veces son lo mismo, pero otras veces no, no ayuda ciertamente a desenredarlos. Uno no puede resistir a la ligera dudar de si en todos los casos el intento merece la pena. Su lenguaje parece intencionadamente confuso y, además, lo que él realmente está queriendo decir sólo se hace claramente patente en la parte final del diálogo. Hasta donde yo puedo ver, en los apartados que acabo de tratar, hay dos dificultades notables.

1. ¿Cuál es la relación entre los distintos estados descritos como neutros, o como «vidas intermedias»?

a) 32e. Todo aquel que no experimenta ni deterioro ni recuperación del cuerpo no siente ni placer ni dolor. Una vida de pensamiento continuado sería de este tipo y sería adecuada para los dioses.

b) 35b-36b. Cuando se experimenta un dolor real de vacío, pero se abriga una esperanza placentera de replección, puede decirse que, al mismo tiempo, se siente dolor y placer.

Esto es evidentemente diferente del estado neutro de no sentir ni placer ni dolor, pero, al igual que *c)*, recibe el nombre de un tipo intermedio de vida, el «en el medio» [73].

c) 42e. Si en el cuerpo está teniendo lugar un vacío o una replección no perceptibles, la gente no siente ni placer ni dolor, pero *piensa* que está sintiendo placer. Éste es un caso de placer falso y recibe el nombre de vida intermedia o media [74].

Dejando a un lado *b)*, no hay nada en la descripción que indique una diferencia entre *a)* y *c)*. No obstante, se pone un ejemplo de *a)* mediante una vida de pensamiento puro sin mezcla de placer, la cual, según parece, se rechazó exclusivamente como la mejor para el hombre porque ella está fuera de su alcance, mientras que el placer falso de *c)* se parece más a la sensación de un hombre antes hambriento y de buena digestión que está descansando pacíficamente después de una buena comida. *c)* alude al hombre común, *a)* a un filósofo extraordinario que ha alcanzado el éxito en el objetivo del filósofo de «la asimilación a la Divinidad» *(Teet.* 176b).

2. ¿Cómo pueden los «puritanos» negar la existencia del placer y, al mismo tiempo, aborrecer su funesto influjo?

La presentación de los mismos, en 44b-d, se hace para dar la sensación de que se trata de una continuación directa de lo que ha precedido. Estos «enemigos de Filebo» afirman que lo que él y los que son como él llaman placeres son simplemente evasiones del dolor. Uno espera que esto se refiera al caso 1 *c)*, donde no se siente ni dolor ni placer verdadero porque el cuerpo

---

[73] Βίου εἶδος 35d9, ἐν μέσῳ e7.

[74] Ὁ μέσος βίος, 43e8. En 55a, la vida sin placer y dolor se convierte una vez más en la vida de pensamiento puro como en *a)*.

está en un estado de equilibrio. No obstante, ellos continúan diciendo de un modo confuso que el atractivo verdadero del placer no es el placer *(sic,* 44c-d), sino la ilusión, y aducen como ejemplos no la placidez que resulta de este equilibrio físico, ni el ideal apacible de una vida sin dolor, sino los placeres más violentos y libertinos, que ciertamente se ajustan a la descripción inicial socrática del placer como lo que acompaña al proceso de dar satisfacción a lo que se siente como una necesidad corporal. Sócrates continúa describiéndolos no como estados que no son ni placenteros ni dolorosos, sino, por el contrario, como mezclas de placer y dolor[75].

El resultado de todo esto quizá es el siguiente. «El placer» representa lo que mundanos como Filebo llaman placer, es decir, exclusivamente los placeres físicos, cuyo carácter se ha expresado de un modo más exhaustivo en boca de Calicles en el *Gorgias*[76]. Nuestros severos moralistas le rehúsan el título de placer y condenan su falso atractivo: sus devotos no están disfrutando del placer, sino buscando sin cesar el alivio de sus deseos patológicamente desordenados. La transición imprevista desde «el alivio del dolor» como un estado de calma y neutro al «alivio del dolor» como satisfacción de los placeres más intensos y excitantes nos parece hoy monstruosamente ilógica. Probablemente haya que explicarlo, aunque difícilmente excusarlo, por la familiaridad de Platón y sus lectores originales con las teorías éticas del momento y la controversia en torno a ellas. Ya se ha dicho en la *República* (584c) que «la mayor parte —y los más intensos— de los llamados placeres que llegan a la *psychḗ* a través del cuerpo son de esta clase, es decir, alivio de los dolores».

LOS PLACERES VERDADEROS (50e-53c)

Sócrates no oculta su simpatía por estos rivales del hedonismo vulgar. Su único error consistía en reducir el concepto de placer en su totalidad a lo que de hecho es una parodia del mismo. Los placeres puros, sin la mezcla de los dolores y los sufrimientos del cuerpo, sí que existen y merecen verdadera-

[75] Uno se siente tentado a lanzar de nuevo a Sócrates la pregunta que él mismo se planteaba en *Rep.* (583e): «¿Es posible que lo que no es ni una cosa ni otra pueda ser ambas?» Es difícil decidir en qué punto deja de hablar para los puritanos y vuelve a sus opiniones propias, pero a ellos se les atribuye al menos el consejo de buscar la naturaleza verdadera de todo no en el punto medio, sino en sus formas extremas; por ejemplo, si se quiere saber qué es la dureza, coge la cosa más dura que tú puedas hallar (44d-e).

[76] Es la vida del pájaro *charadriás*, continuamente comiendo y defecando (en *Tim.* 72e-73a, el enrollamiento de los intestinos se explica teleológicamente como un recurso para contrarrestar la propensión humana natural a comer en exceso. *Vid.* las págs. 328 y sig., *infra).* En relación con *Fil.* 46a se puede observar la transición que va de rascarse un picor a la actividad sexual. *Vid. Gorg.* 494b-c.

mente el nombre de placeres [77]. Ellos comprenden el disfrute de los colores, las formas y los sonidos hermosos e incluso, aunque a un nivel más bajo, de los olores [78]. Las formas no deben ser las del arte figurativo, sino las formas abstractas geométricas, ya planas o sólidas, y los sonidos una serie de notas puras únicas, porque en el placer pleno no debe existir elemento alguno de asociación o comparación. Placeres semejantes se aproximan a lo divino. Es la apoteosis (¿o un crítico de arte debería decir la *reductio ad absurdum?)* de la preferencia peculiarmente griega, ejemplificada *par excellence* en los pitagóricos, por «lo inteligible, determinado y mesurable» [79], la apreciación pura de la forma, la simetría y la proporción matemáticas que impregna la arquitectura, la escultura, la cerámica y la literatura clásicas y que le atrajo a Platón de una forma tan extraordinaria que prescribió un curso largo y arduo de matemáticas como una parte esencial del entrenamiento de un político. (La política, hay que admitirlo, fue el campo en el que sobresalió menos el instinto griego por la medida debida y el rechazo del exceso) [80].

Estos placeres contemplativos satisfacen dos condiciones: no les afecta el dolor de una carencia anterior perceptible y la belleza de sus objetos es intrínseca. La descripción de los mismos como bellos «no en sentido relativo, en comparación con otros, sino en sí y por sí mismos» (51c, d) es interesante e indujo a Hackforth a suponer que ellos son «particulares perfectos de la Idea de la Belleza, su expresión plenamente adecuada a la sensación» *(PEP,* pág. 99). Yo no veo que esta segunda designación coincida con la primera, ni Platón consideró alguna vez perfectos a las superficies visibles y a los sólidos, «producidos por el torno, la regla y la escuadra del carpintero» (51c). En 62b, él los llama realmente círculos «humanos» y reglas «falsas». El lenguaje, es cierto, recuerda al que se reserva en otros lugares para aplicarlo a las Formas y puede ser otra prueba de que, en estos diálogos últimos, Platón

[77] A lo largo de todo este pasaje Sócrates usa como sinónimos «puros» o «sin mezcla» (καθαραί, ἄμεικτοι) y «verdaderos», «genuinos» o «reales» (ἀληθεῖς). Él argumenta a favor de esto en 52d-53c. La expresión de Taylor «en conformidad con el individuo» se aproxima mucho a lo que Platón tiene en su mente *(PMW,* pág. 427).

[78] *«La mayoría* de los olores», dice Sócrates (51b4). Hackforth sugirió que los excluidos se disfrutaban exclusivamente por contraste con los olores precedentes desagradables; Taylor, que «por supuesto» él estaba excluyendo los olores de la comida o el aroma de la hembra que percibe al macho *(PEP,* pág. 98, n. 1; *PMW,* pág. 426, n. 1). En *Rep.* 584b se menciona a los olores sin especificarlos como un ejemplo notable de placeres puros y yo dudo que πλεῖστας posea aquí algún significado especial. Los olores desagradables naturalmente no proporcionan placer.

[79] Las palabras son de la conferencia inaugural de E. Fraenkel, *Rome and Greek Culture,* pág. 25.

[80] Aristóteles es un verdadero seguidor de Platón cuando censura a quienes niegan que las matemáticas tienen algo que decir sobre el bien y la belleza. «Las formas principales de la belleza son el orden, la simetría y el límite y las ciencias matemáticas las manifiestan en un grado especial» *(Metaf.* 1078a31).

muestra un respeto mayor que antes por el mundo sensible. Hackforth nos recuerda lo que dice el *Fedro* sobre la belleza visible, mas ello no contiene indicación alguna de que los objetos terrestres puedan ser otra cosa que copias imperfectas de la Forma de la Belleza. En cualquier caso, la concesión al mundo sensible es mínima. No estamos admirando un paisaje o una muchacha hermosos (muchacha que puede ser hermosa comparada con una mona, pero no con la diosa, *H. May.* 289a-b), sino solamente dibujos y modelos matemáticos, o series de «notas individuales puras», cuyo tono los pitagóricos habían mostrado que era esencialmente una cuestión de número. Y las matemáticas son el estudio mediante el cual el filósofo «se eleva de este mundo transitorio para asir la realidad» *(Rep.* 525b).

Los placeres puros incluyen también los del saber (51e). La falta de conocimiento, que colma el saber, o la pérdida del mismo a través del olvido, no se perciben como dolorosos (aunque el dolor puede ser causado en ocasiones por las consecuencias prácticas del olvido, 52b1). Estos placeres son sólo para unos pocos.

Después de haber diferenciado los placeres puros de los impuros [81], Sócrates, volviendo a su *diaíresis* anterior de todas las cosas, atribuye los impuros, a los que (siguiendo la diagnosis de los puritanos) llama ahora también vehementes, a lo Ilimitado, sujetos a la gama imposible de medir del más y el menos, y los puros a lo Ilimitado o clase mesurable. Es evidente que hay que considerar los placeres mesurables como estimulados por objetos mesurables [82].

Finalmente, toda cosa, en su forma más pura y menos adulterada, es verdaderamente más ella misma que incluso una mayor cantidad de ella contaminada con algo más. De este modo, los placeres puros que se experimentan en la belleza de las formas o en la adquisición del conocimiento son placeres más verdaderos que aquellos que, por muy intensos que sean, se encuentran mezclados con el dolor [83]. Esto se ejemplifica por medio de una comparación: incluso un remiendo pequeño de color blanco puro es más verdaderamente blanco que una superficie grande sobre la que el blanco está mezclado con algún otro color [84]. Dados los presupuestos de que parte Platón, esto parece más que suficiente y el *Filebo* no puede leerse en absoluto a menos que se

---

[81] En lugar de simplemente «mixtos», en 52c Platón usa por primera vez el adjetivo ἀκάθαρτος con sus connotaciones retóricas de suciedad física, moral o ritual o *míasma (Fedón* 80b).

[82] Aunque no se explica cuántos olores pueden medirse, al igual que se miden las esferas y los cubos (de hecho no pueden. *Vid. Tim.* 66d-e).

[83] No hay un cambio con relación a la *República,* donde todo placer, excepto el del hombre sabio, es οὐδὲ παναληθὴς οὐδὲ καθαρά.

[84] En el caso del color, esto parece que es cierto y yo no veo la relevancia de la introducción por parte de Gallop de los objetos abigarrados en *PQ,* 1960, pág. 340, n. 6. La queja de Crombie *(EPD* I, pág. 260) es que la analogía no es válida respecto del placer.

acepte que él es una exposición de su credo en lugar de ser una defensa del mismo. Una pregunta que se *puede* plantear legítimamente, puesto que incumbe a la estructura del platonismo, es la siguiente: Si el placer del saber no viene precedido de sensación alguna de carencia, ¿en qué se ha convertido el *eros* del filósofo, su ansia apasionada de verdad? Jowett (III, pág. 53) habla de su ausencia en el sentido de que marca una fase diferente del pensamiento de Platón desde el *Banquete* y el *Fedro,* mas él no está ausente: el amor, o el ansia de verdad (ἐρᾶν τοῦ ἀληθοῦς) se menciona como una facultad natural de la *psyché* en 58d.

Sócrates está empezando ahora a descubrir sus armas y podemos prever el resultado inevitable del combate. Al introducir el tema del lugar del placer en la vida buena, él partió de la concepción del mismo que sostenía un hedonista como Filebo, lo cual le posibilitó situar al «placer» en la clase Ilimitado. Ahora él ha dejado bien claro que éstos no son los placeres únicos, ni siquiera los genuinos y deseables (aunque él se desviará en seguida, sin avisar, al uso primitivo del término). Los placeres verdaderos pertenecen al Límite, ellos observan la medida debida y son mejores (καλλίων, 53c2) que los otros y los más importantes de ellos son los placeres de la contemplación de las formas geométricas y la adquisición de conocimiento. La aceptación original de que no sólo el placer, sino también la actividad intelectual, tienen que jugar una parte en la vida buena y feliz adopta un aire un tanto dudoso cuando los placeres que contribuyen a ella resulta que son los placeres de la actividad intelectual.

EL PLACER COMO PROCESO Y MEDIO (53c-55c)

Se trata de una argumentación breve e insatisfactoria que pronto refutará Aristóteles. Que el placer es un proceso *(génesis,* un devenir u originarse que se opone a un estado de ser completo) no es algo que se razone, sino que se establece como una premisa apoyándose en la autoridad de ciertas lumbreras, «a quienes», dice Sócrates, «deberíamos estar agradecidos» [85]. Es indudable que para Platón este rasgo parecía una consecuencia necesaria de su asociación con el proceso de recuperación corporal y su desaparición cuando la recuperación se había completado. Un proceso generativo, al igual que los instrumentos que él usa, nunca es un fin en sí mismo, ni un bien que se busque por sí mismo: el bien está en el producto que pretende. De esta manera, el

[85] Se han hecho varias sugerencias en relación con su identidad (por ej., Espeusipo, Hackforth, *PEP*, pág. 106), pero, conforme Sócrates continúa, ellos empiezan a parecer sospechosos, como sus molestos parientes en *H. May.* o Diotima en *Banq.*, es decir, no son sino un vehículo para expresar sus opiniones propias (o las de Platón). *Vid.* vol. IV, págs. 174 y 371.

placer, al ser un proceso, no puede ser nunca el bien en sí y quienes proporcionan la información a Sócrates se ríen de sus partidarios que son felices soportando el hambre y la sed a fin de disfrutar de lo que ellos consideran como el placer de la comida y de la bebida, una vida de demolición y reconstrucción continuas en lugar de la vida del pensamiento más puro posible que no contiene ni placer ni dolor.

El pensamiento de Platón es menos confuso que su lenguaje desesperante. «El placer» ha dado un salto atrás para pasar a significar los placeres filebeos que ahora se nos han enseñado a considerar como placeres no verdaderos, mientras que los placeres socráticos de la mente, representados precisamente como los más puros y mejores, se convierten absolutamente en no placeres. Pero, una vez aclarado esto, no se sigue como consecuencia que, puesto que la satisfacción del hambre es un proceso, que ocupa tiempo y que se aproxima a su cumplimiento por fases, el placer que lo acompaña es también un proceso (que avanza presumiblemente de un modo inverso, puesto que el proceso cesa al final, como si uno estuviera obligado a disfrutar más de los entremeses que de los postres). Muy al contrario, como Aristóteles se apresuró a poner de relieve, el placer no es ninguna suerte de movimiento o cambio «porque ningún cambio es completo en ninguno de los momentos que lo componen ... mientras que la forma del placer es completa en todo momento». «Él es un todo. Nunca podrías hallar un placer tal que, en el caso de que él durase más tiempo, su forma pudiera alcanzar la culminación» [86].

ANÁLISIS DEL CONOCIMIENTO (55c-59c)

Después del placer, lo único que hay que hacer es someter la razón y el conocimiento a un examen pormenorizado, a fin de descubrir si unas clases son más verdaderas o más puras que otras. Para ello, se da a la palabra «conocimiento», del mismo modo que se hizo con «el placer», su aplicación más amplia, incluyendo incluso la conjetura y la *dóxa,* que, en los diálogos anteriores, había sido objeto de una fuerte contraposición con el conocimiento. No se produce cambio alguno en la doctrina, porque, cuando se los somete a consideración como conocimiento, en seguida se echa de ver que ni uno ni otro son ni verdadero ni puro, mas, como aconteció con el placer, por motivos dialécticos, Platón necesitaba un término general único que fuera el sujeto de la división. El campo del conocimiento en su totalidad se divide, en primer lugar, en práctico o técnico y educacional o cultural. Algunas ramas del primer tipo (por ejemplo, la construcción) hacen un gran uso de aparatos e

---

[86] *Vid.* Arist., *EN* 1174a13-b14, 1152b12-15, 1153a12-15. Las alusiones al *Filebo* platónico son inequívocas.

instrumentos de medida, mientras que la música [87], la medicina y otros dependen del experimento, del error y de la conjetura. De este modo, las artes mismas se subdividen en más y menos exactas. La más exacta de todas es la aritmética, con sus disciplinas afines, el arte de la medida y el del peso. ¿Pero no debemos dividir este arte del número, a su vez, en práctico y filosófico? El hombre que usa el número en su actividad práctica tiene que adoptar como sus unidades cosas como vacas o ladrillos, que nunca son precisamente iguales (por supuesto que tampoco son completamente unitarios mirados con ojos filosóficos), mientras que el matemático puro (filosófico) trata exclusivamente con unidades abstractas absolutamente iguales e idénticas [88].

Una vez más (cf. la pág. 181, *supra)* vemos que la estructura dialéctica no es irrealmente rígida. Sería difícil hacer una tabla clara de estas divisiones siguiendo las líneas del *Sofista* (págs. 138 y sig.). Quizá Platón ha llegado a ver los inconvenientes inevitables de un esquema tan estricto, «fácil de señalar, pero difícil de poner en práctica» (16b). Aquí la aritmética aparece en el lado práctico de la dicotomía, pero una de sus subdivisiones pertenece claramente al teorético, y Sócrates añade, para curarse en salud, que hay una gran cantidad de «parejas gemelas» semejantes entre las artes, aunque unidas bajo un nombre único [89]. Ahora bien, si se lo considera no como una *diaíresis,* sino como una escala única de grados ascendentes de precisión, el pasaje está perfectamente en orden: la música y sus afines, la construcción, el cálculo práctico, la aritmética pura o teoría de los números, la dialéctica.

Queda sólo comparar la precisión o exactitud de una ciencia con el grado en que ella es «pura y verdaderamente» una forma de conocimiento y esto se hace pronto. Si después de asistir a una reunión, yo hubiera dicho: «Yo sé que allí había por lo menos 100 personas», Platón habría dicho que mi conocimiento era no sólo poco preciso, sino menos adecuado para recibir el nom-

---

[87] Puede parecer sorprendente encontrar la música en esta categoría a la vista del éxito pitagórico en la demostración de la base matemática de la música y de la propia doctrina platónica sobre la *harmonía* que implica la medida y el uso que se hace de la misma en *Tim.* Pero, dejando a un lado el hecho de que él mantuvo una cierta actitud crítica de los métodos pitagóricos *(Rep.* 531b-c), él está hablando aquí de la ejecución, no de la teoría, y 56a evidencia cuánto espacio había aún para una técnica experimental en la ejecución musical de la época. Cf. *Rep.* 531a-b. Respecto de la medicina, Platón se halla en línea con algunas opiniones médicas de la época. El autor de *Sobre la Medicina Antigua* (cap. 9, I. 588 L.) dice: «Una cierta medida debe ser el objetivo, pero tú no hallarás peso alguno, ni número, ni ninguna otra norma, con referencia a la cual puedas tener un conocimiento preciso, no hay nada más que las sensaciones del cuerpo».

[88] Sobre esto, *vid.* el vol. IV, pág. 511, n. 237, donde podría haber sido adecuada una referencia a las μονάδες ἄνισοι de 56d10.

[89] Esto es una nueva prueba, juntamente con el *Crátilo,* de que no había que tomar *au pied de la lettre* la afirmación, en *Rep.* 596a, sobre postular una forma única para cada grupo de cosas a las que damos un nombre único. Sobre esto, *vid.* las págs. 36 y sig., *supra,* y el vol. IV, pág. 527.

bre de conocimiento, que si yo hubiera sabido que allí había 106 porque todos los presentes votaron y el resultado de la votación fue 60 a 46. Podría parecer, por tanto, que las matemáticas, o cualquier otra ciencia que la sigue en su modo de ser filosófico, son la forma más exacta de conocimiento. Pero esto, dice Sócrates, sería dar de lado a la dialéctica, la más verdadera y más exacta de todas. Ninguna ciencia que se ocupe de lo material siempre cambiante puede ser exacta y sólo la dialéctica tiene por objeto lo absolutamente real, inmutable y separado. Sólo en ellos, y en lo que les es más afín[90], podemos hallar estabilidad, pureza y verdad: en otras palabras, las Formas trascendentes que hemos conocido desde el *Fedón*[91].

Si la concepción de las «artes gemelas», y su relación con la dialéctica, es algo obscura, uno sólo tiene que volver a algunas páginas de la *República*, de las que este pasaje no es más que un breve resumen (Platón cumplió con el proverbio que él acaba de citar, que aquello que merece la pena decir merece la pena decirlo dos o tres veces). Allí, en el libro VII, 523a-32b, tenemos una descripción completa de las dos clases de aritmética, geometría, astronomía y armonía, una dirigida al uso práctico —en el comercio, la guerra, la navegación, la agricultura, etc.— y la otra que eleva la mente hacia las entidades perfectas e inmutables como los números, las figuras regulares, las relaciones matemáticas encarnadas en las notas de una escala, y los movimientos ideales de los que las revoluciones de los cuerpos celestes son el correlato físico. Tanto allí como aquí, todas ellas son propedéuticas para la dialéctica, el estudio cuyo objetivo final es nada menos que un asimiento de la Forma del Bien a través del pensamiento puro (532a-b)[92].

Una breve digresión sobre la retórica provocada por Protarco, quien, como muchos jóvenes, ha quedado impresionado por la declaración de Gorgias de que es la más bella de todas las artes, da ocasión a Platón para repetir sus críticas de la misma documentadas en otros lugares en el sentido de que depende de la probabilidad en lugar de la verdad y para ofrecer un breve recordatorio del concepto de *dóxa*. No sólo los oradores, dice él, sino incluso

---

[90] Hackforth pensó (*PEP*, pág. 122, n. 2) que «lo más afín» eran los objetos de la astronomía. Pero Platón no está hablando de la astronomía, ni siquiera en su forma filosófica, sino de los objetos de la dialéctica. Si la apostilla posee algún significado, es probable que se refiera a las almas, o a otras mentes, descritas como afines a las Formas en *Fedón* y admitidas en el reino de lo completamente real en el *Sofista*.

[91] Τὰ ἀεὶ κατὰ τὰ αὐτὰ ὡσαύτως ἔχοντα (59c4) es la fórmula familiar, cf. 58a, 61d-e y la pág. 155, n. 273, *supra*). Con καθαρόν, εἰλικρινές, ἄμεικτον cf. las mismas palabras usadas referidas a αὐτὸ τὸ καλόν, en *Banq.* 211e. *Vid.* la nota adicional en la pág. 247, *infra*.

[92] Aunque los objetos de las demás ciencias filosóficas son también completamente reales e inmutables, quienes las practican difieren de los dialécticos en el hecho de que ellos no usan sólo el pensamiento puro, sino que siguen dependiendo de los objetos de la sensación (las figuras visibles, las estrellas u objetos semejantes) para situarlos de acuerdo con su método. Respecto de la contraposición, *vid. Rep.* 510c-11c, y cf. el vol. IV, págs. 488 y sig.

los filósofos de la naturaleza se apoyan en ella, porque del mundo cambiante de la sensación sólo puede haber opinión, no conocimiento. Incluso cuando, en el *Timeo,* él mismo pensó que merecía la pena dedicar una disquisición larga y detallada al mundo natural y a sus criaturas, él nunca perdió de vista ni su lugar subordinado en la escala ontológica, ni el bien que él pone en evidencia, no obstante, por el hecho de haber sido modelado sobre las Formas por la Inteligencia divina —otro punto que se realza en el diálogo que nos ocupa.

NOTA ADICIONAL SOBRE EL SER Y EL DEVENIR EN EL *FILEBO*

En 16c9, yo he traducido τῶν ἀεὶ λεγομένων εἶναι por «todas las cosas que se dice siempre que han existido» (pág. 332) y he considerado que alude al mundo fenoménico. Platón usa εἶναι de un modo impreciso referido a γιγνόμενα cuando no está destacando la distinción. Como yo he hecho notar en relación con *Tim.* 52a (vol. IV, pág. 475), es una palabra de la que es difícil zafarse. En *Filebo* tenemos también las frases γένεσις εἰς οὐσίαν (26d), referida al originarse de una cosa en este mundo de la mezcla del límite y lo ilimitado, y γεγενημένη οὐσία, en 27b; y, en 64b, él dice que, sin una dosis de realidad, nada «puede realmente originarse ni ser una cosa que se ha originado» (οὐκ ἂν γίγνοιτο οὐδ᾽ ἂν γενόμενον εἴη). Hackforth tiene razón cuando dice *(PEP,* pág. 49, n. 2) que no deberíamos leer más de lo que hay en tales expresiones. De los otros ejemplos que él cita, *Tim.* 35a (οὐσίας ... γιγνομένης) es particularmente apropiado (y cf. 31b3 γεγονὼς ἔστιν καὶ ἔτ᾽ ἔσται), porque en ningún otro diálogo se expresa de un modo tan intransigente la contraposición entre el Ser y el Devenir (27d-28a). Uno no puede estar de acuerdo con quienes consideran que las expresiones marcan un cambio radical en la filosofía de Platón, al situar las cosas sensibles al mismo nivel ontológico que las Formas. Al mismo tiempo, Bury también tiene razón en su observación, en la pág. 211 de su edición, de que este debilitamiento aparente de la barrera entre el Ser y el Devenir se presenta especialmente en los últimos diálogos (cf. las fuentes de los paralelos de Hackforth), donde parece que importa menos oponer el Ser al Devenir que distinguir los grados del Ser. Esto concuerda con el desplazamiento del interés hacia el mundo temporal que se hizo patente en *Pol.* y alcanza su punto culminante en el *Tim.* Yo sospecho, sin embargo, que las variaciones lingüísticas fueron en gran medida inconscientes. Pero *vid.* también la juiciosa observación de Solmsen, en *Aristole's System,* pág. 39, n. 79, y la pág. 249, n. 96, *infra.*

COMPOSICIÓN DE LA VIDA MIXTA: EL PLACER PIERDE EL SEGUNDO PREMIO (59d-66a)

La vida mixta de conocimiento y placer es, como ellos reconocieron al principio, la mejor, preferible a una vida caracterizada solamente por uno de los dos [93], como Sócrates y Filebo habían estado sosteniendo con anterioridad. Preparados ya sus ingredientes, queda por decidir cómo mezclarlos y conceder la segunda plaza a uno o a otro. Se ha comprobado que cada uno de ellos admite distintas variedades, unas más genuinas y acordes con el modelo, otras adulteradas. La cuestión, tal y como Sócrates la ve, es si habría que admitir todas las clases de uno y otro en la vida buena y, en caso contrario, cuáles. Empecemos por el conocimiento. La idea de que un hombre conoce la naturaleza verdadera de la Justicia y las demás Formas, pero ninguna de las artes prácticas, le hace a Protarco reír. La vida misma exige que las puertas se abran de par en par y permite que todas las formas de conocimiento penetren por ellas, las inferiores junto con las puras. ¿Sucede igual con los placeres? La respuesta, ofrecida como una contestación de los Placeres, por una parte, y del Pensamiento y la Inteligencia, por otra, a la pregunta de si a ellos les gustaría vivir juntos, es que los Placeres darían la bienvenida a todo conocimiento, tanto de tipo general como referido a ellos mismos [94], mientras que el Pensamiento rechazaría todos los placeres que no fueran puros y verdaderos o que, al menos, acompañasen a la salud, la templanza y todas las virtudes. Los placeres vehementes e intensos que acompañan a la locura y al vicio lo único que hacen es acosar y destruir al pensamiento con su frenesí [95].

Los placeres «necesarios» que Platón (un tanto a regañadientes, da la impresión) admite (62e), serán los que acompañan a la nutrición y a la procreación. Éstos no pueden asegurarse sin placer y la vida que se les está prescribiendo es la de un «*cuerpo* vivo» (64b7), pero él no ha ocultado su parecer de que, si fuéramos capaces de liberarnos a nosotros mismos del

[93] El disfrute del placer sin huella alguna de actividad mental, sin recordar los placeres pasados ni ansiar los futuros, que ni siquiera sea capaz de reflejar que uno lo está disfrutando (21b-c), da la sensación de una construcción puramente lógica. No obstante, parece que Aristipo ha estado muy cerca de recomendarlo como una finalidad práctica. Se dice que él definió el fin de la vida como una experiencia momentánea del placer no enturbiada por pensamiento alguno pasado o futuro. Los recuerdos y las esperanzas eran irrelevantes por igual, porque el pasado ya no existía y el futuro podía no darse nunca. Sólo el momento presente era nuestro. (*Frs.* 207 y 208, Mannebach.)

[94] Es a lo que probablemente tendió Aristipo. *Vid.* la nota anterior.

[95] Una repetición de la doctrina del *Fedón.* Cf. especialmente lo que se dice sobre los deseos corporales en 64d y 65b-d. En *Tim.* 86b-c, una vez más, se llama a los placeres y a los dolores las enfermedades más grandes de la *psyché,* bajo cuya influencia un hombre no puede ni ver ni oír bien y es incapaz de razonar.

cuerpo y vivir solamente con el pensamiento, seríamos como los dioses. El énfasis puede haber cambiado, pero la doctrina sigue siendo substancialmente la del *Fedón.*

Como ingrediente tercero y final, Sócrates añade a la mezcla la realidad. Tratarla como a un componente parece extraño, pero sus palabras siguientes clarifican el sentido: «Todo aquello en lo que no vayamos a mezclar la realidad no se originará realmente ni será una cosa que se haya originado» (64b)[96]. Esto probablemente pretende ser un recordatorio del interés creciente por parte de Platón, manifestado también en el *Político,* de que sus principios tienen que ser capaces de ser llevados a la práctica.

El bien, por tanto, reside en la vida mixta. Ella es su morada o guarida (61a-b, 64c), pero debemos preguntar aún cuál es el elemento más valioso *de* la mezcla, si él es más afín al placer o a la inteligencia en el esquema total de las cosas (ἐν τῷ παντί, 64c9). Pero esto obtiene una fácil respuesta. Todo el mundo sabe que la bondad de *toda* mezcla depende de la medida o proporción correctas. Esto une de inmediato la bondad a la belleza, porque ella también es una cuestión de medida y proporción como todo tipo de excelencia *(aretḗ)*[97]. La realidad[98] también se halla en la mezcla y, sin más ni más, se declara que es parte de lo que la hace buena; así, el bien es una trinidad en la unidad, que combina la belleza, la proporción y la realidad[99]. Las tres se hallan presentes en la inteligencia y el pensamiento, mientras que el placer es una estafa (en el amor, considerado el placer más grande, incluso se perdona el perjurio) y falto de medida en su intensidad y los placeres más grandes son o feos, o ridículos, desterrados por vergüenza de la luz del día a las horas de

---

[96] Traducir γίγνεσθαι y sus matices sin torpeza es siempre un problema, porque no existe ninguna palabra única en castellano que corresponda a la griega. La traducción de Jowett «nada puede verdaderamente crearse o subsistir» es mejor que la de Hackforth. Por supuesto que Platón está pensando en su contraposición clásica entre γιγνόμενα y ὄντα, los objetos físicos que no permanecen y las Formas eternas. Los primeros no son μὴ ὄντα, ellos poseen una participación en la realidad a través de su participación en las Formas. Sin poseer ni un ápice de realidad, un hombre (pongamos por caso) nunca habría nacido, ni crecido hasta llegar a ser el objeto transitorio (γενόμενον) que nosotros llamamos un hombre. Frases como γενόμενον εἴη, γένεσις εἰς οὐσίαν (26d) y γεγενημένη οὐσία (27b) no quieren indicar ciertamente que Platón esté ahora promocionando γιγνόμενα a la situación plena de ὄντα. La diferencia entre ellos se resalta a lo largo del diálogo *(vid.* la nota adicional en pág. 247).

[97] Esto, como tantas otras cosas, se repite en *Tim.* (87c): πᾶν δὴ τὸ ἀγαθὸν καλὸν τὸ δὲ καλὸν οὐκ ἄμετρον.

[98] 'Αλήθεια, de nuevo, traducido normalmente aquí (64e9) como «verdad». Yo he pensado que era mejor traducir por «realidad» para mantener la uniformidad con la aparición de la misma palabra en b2, a la que Platón se está refiriendo, donde el significado de «realidad» predomina.

[99] G. E. R. Lloyd me ha sugerido que la imposibilidad de buscar el bien en una sola forma, aunque indudablemente no se relaciona directamente con la Forma única del Bien en *Rep.,* sin embargo, es una nueva indicación de la tendencia a la flexibilidad creciente en el método dialéctico de Platón.

la obscuridad. Es claro que al placer no puede concedérsele el segundo lugar como más responsable del bien que la inteligencia en la vida buena.

En esta breve argumentación, si es que se le puede dar un nombre semejante, se lleva al lector con la lengua fuera a lo largo del último *quod erat demonstrandum* de todo el diálogo. ¿Por qué se llega a la conclusión de que, puesto que la realidad está en la mezcla, ella debería ser parte de lo que la hace buena? ¿Qué pasa con aquellos placeres que, a pesar de todo, se encuentran en ella? Mediante la cooperación ahora entusiasta de Protarco se deja bien claro que, al decidir el veredicto entre el placer y el pensamiento, solamente se tienen en cuenta los placeres «falsos» y más vehementes. ¿Qué pasa con aquellos «que consisten en la salud y la virtud»? Bien puede sentir Protarco una punzada residual de duda cuando Sócrates ha pronunciado el veredicto inevitable. «Bien», dice él de un modo cauto, «así parece al menos de lo que ahora se ha dicho» (66a9).

LAS CINCO POSESIONES (66a-c)

Hasta aquí se nos ha dicho que la vida mejor contiene tres elementos: la inteligencia (incluyendo el conocimiento de cualquier clase), el placer (de una clase estrictamente limitada) y la realidad. A modo de conclusión, Sócrates divide lo que él llama «posesiones» [100] en cinco, en una escala de valor decreciente. Determinar la diferencia entre las dos primeras ha sido un problema constante para los especialistas durante muchos años, agravado por una dificultad textual sin resolver [101]. Se da también la vieja dificultad de la construcción artículo más adjetivo. «Lo simétrico», «lo bello», etc. ¿son aquí cosas de un cierto carácter, el carácter que ellas poseen, o las Formas platónicas? El importante pasaje puede traducirse aproximadamente así (66a5-b3):

> El placer no es la primera posesión, ni siquiera la segunda. La primera se halla en alguna parte de la región de la medida, lo que está sujeto a medida (τὸ μέτριον) y adecuado [102], y todo aquello que pueda pensarse que es de este tipo... [103]. La segunda está en la región de lo debidamente propor-

[100] Κτῆμα, 66a5. Cf. 19c: τί τῶν ἀνθρωπίνων κτημάτων ἄριστον.

[101] Bury discute exhaustivamente el problema en su *App.* B, págs. 164-78, con amplia referencia a las opiniones anteriores. Uno puede añadir Rodier, *Études*, págs. 134-7; Jowett III, pág. 544; Friedländer, *Pl.* III, pág. 350 con notas; Hackforth, *PEP*, págs. 137 y sig.

[102] Τὸ καίριον, un recordatorio de que estamos tratando de la vida humana. Cf. la pág. 185, *supra*.

[103] Vienen luego las palabras dudosas, que *pueden* significar, si se mantiene φύσιν, que la medida, etc. «ha tomado la naturaleza de lo eterno». Gosling, *Phil.*, págs. 137 y sig., discute el pasaje.

cionado (o simétrico, σύμμετρον) y de lo bello, lo que es completo en sí y adecuado a su finalidad[104] y todo lo de esa clase.

Es difícil creer, con algunos especialistas, que no se pretende distinción alguna de valor o de preeminencia entre estas dos posesiones. Para determinarla, tenemos que limitar, pienso yo, la quíntuple valoración a las cosas buenas que están en la vida humana, no sólo por tener en cuenta la palabra «posesión», sino también por el tenor del diálogo como un todo. Esto excluye a las Formas mismas, aunque Platón tendrá en su mente que el Bien para el hombre, inseparable como es de la medida y moderación debidas, refleja el del cosmos ordenado por la Inteligencia divina[105]. A pesar de las críticas de Rodier, puede haber algo de verdad en la sugerencia de Zeller de que la primera «posesión» representa la participación en la Forma *Metron* y la segunda sus efectos, los elementos de moderación y similares en la vida humana[106]. Pero nada es seguro, excepto que las dos juntas exaltan la primacía de la medida, la moderación, el justo medio, conceptos a los que Platón dedicó un gran espacio en el *Político* (págs. 183-87, *supra).*

El tercer lugar en la lista lo ocupan la inteligencia y el conocimiento teórico[107], a nivel humano debemos suponer (pág. 253, *infra);* el cuarto, el conocimiento práctico y las creencias verdaderas; el quinto, los placeres puros que únicamente goza la inteligencia, aunque algunos los ocasionan los sentidos[108]. Enigmático hasta el fin, Sócrates concluye con una cita de una teogonía órfica: «Pero en la sexta generación suspende el orden de tu canto». Esto significa ¿«no vayas más allá de la quinta» o «acaba con la sexta»? Se ha

---

104 Τέλεον καὶ ἱκανόν. Cf. 20d, y, respecto de la distinción, Bury, pág. 177.

105 Cf. *Rep.* 500c. Las palabras ἐν τῷ παντί, en 64c9, y ἐν ἀνθρώποις τε καὶ θεοῖς, en 65b2, si es que significan algo, no pueden implicar algo más.

106 Zeller, II.I, págs. 874 y sig.; Rodier, *Études*, págs. 134-37. Hay dificultades, como evidencia la larga nota de Zeller, sobre todo en estar de acuerdo con él en que, aunque el número 1 no es la Forma en sí, sólo en el número 2 alcanzamos la «proyección en la realidad» («Einbildung in die Wirklichkeit») de la Forma. Es difícil ver qué es lo que Platón tendría en mente como una fase tercera entre una Forma y su encarnación en el mundo, al menos que sea algo (que yo no defiendo) como la «grandeza en nosotros» del *Fedón*, interpretada de un modo un tanto aristotélico (cf. vol. IV, págs. 342-44, y Archer-Hind sobre *Tim.* 50c).

107 Νοῦς καὶ φρόνησις, siendo φρόνησις, como lo es a menudo, intercambiable con ἐπιστήμη (vol. IV, págs. 259 y sig.).

108 Ellos corresponden a los placeres puros descritos con anterioridad. Hay alguna duda sobre el texto, respecto de la cual *vid.* Rodier, *Études*, pág. 132. Sobre el orden de mérito, Crombie escribe con su clarificador buen sentido habitual, aunque confiesa que él mismo se siente confuso, como debe sentirse todo el mundo *(EPD* I, págs. 264 y sigs.). Yo he sentido, sobre este punto, alguna duda de que se situara en tercer lugar a la inteligencia por ser responsable de las dos primeras. Debería esperarse que una αἴτιον fuera *anterior* a sus efectos. Sin embargo, 22d puede justificar la suposición de que Platón tenía en su mente una noción semejante.

sostenido lo primero [109] y Platón no dice cuál podría ser la sexta. No obstante, el poeta órfico incluía la sexta [110], en la que se refiere probablemente a los placeres necesarios y moderados que se han admitido con tolerancia en la vida buena.

Luego viene el *coup de grâce* y el diálogo termina. La victoria en la disputa por el título de «bueno» se concede a la vida mixta de razón y placer, pero «la razón es mil veces más afín a 'lo bueno' que el placer».

LA FILOSOFÍA DEL *FILEBO*

1. *Las Formas y el mundo sensible.* El esquema platónico de dos mundos, el del Ser y el del Devenir, permanece básicamente inalterable. Esto es indiscutible, aunque la terminología del Ser puede haberse infiltrado en los límites del Devenir *(vid.* la nota adicional de la pág. 247, *supra).* En 61e1, tenemos la antítesis familiar entre «las cosas que se originan y perecen» y las que «no se originan ni perecen», que son los objetos de las diferentes clases de conocimiento. También nos encontramos con otras alusiones inequívocas a las realidades inmutables y absolutas. La dialéctica filosófica se sigue ocupando de ellas (57e-58a) y los placeres del conocimiento siguen siendo exclusivos «en modo alguno para los *polloí,* sino para unos pocos» (52b). En 62a, la Justicia sirve como un ejemplo típico, aunque, en 15a, tenemos, junto a las Formas morales y estéticas, las de las especies naturales.

Las realidades eternas, sin embargo, no son el tema del diálogo. Platón puede ser reiterativo, pero no hasta el punto de limitarse a desarrollar una vez más las teorías metafísicas del *Fedón,* la *República,* el *Banquete* y el *Fedro.* Ahora se las puede dar por sentado. Como el *Político,* el *Filebo* se ocupa de la vida del cuerpo, de cómo vivirla lo mejor y más feliz posible. «El bien», en varios lugares, puede recordarnos a lo que hemos aprendido de la Forma del Bien, pero pienso que esto podría ser engañoso, incluso en la frase «el bien en sí», tal y como aparece en 61a y 67a, «el bien» es el de la vida humana, el cual, al ser la vida una mezcla, consiste no en los ingredientes reales, sino en la corrección de la fórmula de acuerdo con la cual se ha hecho la mezcla. Si las proporciones son correctas, la mezcla será buena [111].

---

[109] Por ejemplo, por Jowett, III, pág. 535: «El quinto [lugar se asigna] a los placeres puros y aquí la Musa dice 'Basta'» y, además, en la pág. 545.

[110] *Vid.* Guthrie, *OGR,* pág. 82 con n. 4.

[111] Se ha objetado que una mezcla compuesta estrictamente con arreglo a la norma podría ser tanto un veneno como una bebida saludable. Platón podría replicar con coherencia que a sus proporciones debía, qué duda cabe, el logro de su *télos* y que por ello era un buen veneno. Si debe o no administrarse a una plaga de insectos o a una persona, o a ninguno de los dos, es una cuestión que no atañe al que lo dispensa. Del mismo modo, un capitán realiza bien su tra-

2. *Teología: microcosmos y macrocosmos*[112]. Del mismo modo que se ha dicho que la *diaíresis* eclipsa al tema nominal del *Sofista*, así también la teología, el concepto de una Inteligencia divina que penetra en el universo y en todas las cosas que hay en él, es un componente básico del *Filebo*. Solamente sobre esta base puede justificarse la teoría platónica sobre el lugar del placer en la vida buena. La inteligencia es la cuarta clase de ser, la causa de la combinación del Límite con lo Ilimitado que asegura que el cosmos pueda evidenciar los méritos supremos del orden y la medida y proporción justas (30a-c). Por supuesto que se trata de una Divinidad extracósmica, a pesar de lo cual no hay ningún problema real en reconciliar esto con la afirmación de que la causa es algo que está en la mezcla (22d1, 64c5), porque el cosmos es de suyo vivo e inteligente, y del mismo modo, con él, el hombre, por poseer «fragmentos» (como dijeron los pitagóricos) de la Inteligencia divina, limitados y restringidos por su asociación con el cuerpo (como enseña el *Timeo*, el Creador no es omnipotente y sólo puede comunicar su propia naturaleza a su creación en la medida en que la fuerza irracional de la Necesidad, o la materia bruta, lo permite). Consideradas como posesiones de la humanidad, a la inteligencia y al pensamiento sólo puede concedérseles la tercera plaza porque las dos primeras tienen que ver con el don divino de la medida adecuada, de la proporción y del justo medio que él comparte con el cosmos. Mas, hablando en un sentido general, la primacía pertenece a la Inteligencia o la Razón en su pureza, «Rey del cielo y la tierra», proporcionadora de la belleza, la simetría y la verdad que son las señales del bien. Para lograr una comprensión plena, debe leerse el *Filebo* a la luz de su diálogo hermano el *Timeo*, que Platón puede haber escrito muy bien en primer lugar. Lo mismo puede aplicarse al *Político*, donde se explica de una forma más exhaustiva y clara la naturaleza y la importancia de *métron* y lo *métrion*, aunque sin las alusiones teleológicas (*vid.* las págs. 183-87, *supra).*

---

bajo si lleva a su barco y a los pasajeros salvos a tierra. Para un pasajero en particular podría haber sido mejor ahogarse, si un destino peor le espera a su llegada, pero eso no es asunto del capitán (*vid. Gorg.* 511e-12a). Esto no es incoherente con el rechazo de la opinión de Gorgias de que un profesor de retórica no es responsable del uso que de ella hacen sus discípulos (*ib.* 457b). Las artes que se ocupan de la producción material, la salud o la salvación son subordinadas y moralmente neutras. Es en su uso por un arte más elevado cuando entra el bien o el mal y la retórica es un arte (pseudoarte) con un influjo moral tan fuerte como el del arte de la política que ella imita.

[112] Algo se ha dicho sobre esto ya en las págs. 217, 228-30, *supra*.

CONCLUSIÓN

Desde mi punto de vista subjetivo, si Platón escribió alguna vez un diálogo «aburrido» (pág. 178), no es el *Político*, sino el *Filebo*. La falta no está en su tema fundamental, cuya importancia central él pone adecuadamente de relieve en las *Leyes*. «A la naturaleza humana le atañen, sobre todas las cosas, los placeres, los dolores y los deseos. Todos los animales mortales están, por así decir, abiertos de par en par a ellos y están pendientes de ellos como si fueran muñecos». «Cuando los hombres someten a consideración la legislación, la totalidad de su examen se ocupa prácticamente de los placeres y los dolores, tanto en las comunidades como en los individuos privados» [113]. Lo que cansa al lector es un cierto desorden y esa falta de precisión que el mismo Platón señala como la marca del conocimiento real. Lo más destacable es su uso incondicional de la palabra «placer» para indicar, unas veces, todo lo que más le desagradaba en la noción popular de placer, y otras, lo que Filebo y sus iguales no admiten en modo alguno que sean placeres. Él se esfuerza por mostrar que el único placer que merece la pena poseer es el placer que acompaña al ejercicio mental —no el que los demás llaman placer ni él mismo en otras partes del diálogo, antes y después de su demostración de que se les llama falsamente placeres—. Él admite los placeres «necesarios» para la vida buena, que sólo pueden ser los placeres del comer y el beber moderados y del sexo dentro del matrimonio, del que depende la conservación del individuo y de la raza (cf. 35e). Pero uno siente que él habría sido más feliz si esos fines se hubieran podido lograr sin el placer. La comida, la bebida y el sexo, después de todo, proporcionan los placeres desmesurados, los «más grandes y los más intensos», los cuales no pueden admitirse en absoluto [114]. De una forma más general, gran parte de lo que se dice en el diálogo repite de un modo obscuro lo que se ha explicado en otros lugares más completa y claramente.

La cuestión en juego en su totalidad se halla resuelta realmente desde el comienzo. Es más bien la afirmación de una creencia que una argumentación genuina. Sócrates lleva a cabo una serie de pronunciamientos dogmáticos que no se someten a discusión y que, una vez sentados, hacen de la victoria de la filosofía sobre el placer una conclusión prevista. Para un defensor del hedonismo es absurdo que Protarco se muestre de acuerdo con ellos del modo que lo hace (con la excepción transitoria de la existencia de los placeres falsos).

---

[113] Las *Leyes* 636d y 732e. Respecto del lenguaje de 732e, cf. lo que se dice de las πάθη en 644e.

[114] Cf. las *Leyes* 782e-83a: Los apetitos de comida, bebida y sexo son todos enfermedades (νοσήματα) que se deben refrenar por el miedo, las leyes y el razonamiento inteligente, junto con el influjo moderador de las artes.

Esta es la razón, supongo, de que se reemplazara a Filebo, hedonista de la línea dura, por un joven dócil que sólo pensaba que él era un hedonista. En el *Protágoras,* Sócrates en persona demostró cómo el arte de la medida se podía reconciliar con el hedonismo; le era esencial, sin duda, pero aquí no. Toda la argumentación se basa en premisas no sólo intelectuales, sino también morales, que un Calicles o un Filebo habrían negado. Quizá ésta es la razón de su obscuridad: él no es una argumentación genuina, sino una fachada para un dogma.

Otra razón puede ser que él sea un compromiso. Platón mantiene su convicción de que la vida filosófica es la mejor, pero sabe que muy pocos pueden llevarla a la práctica de algún modo y no todos a la vez. Él está en la posición ambigua que puso de manifiesto de un modo tan notable Aristóteles, quien la compartía. La felicidad humana perfecta y la autosuficiencia, dice él en la *Ética a Nicómaco* (libro X, cap. 7), reside en la actividad intelectual, pero sería sobrehumano gastar toda la vida en ella. Un hombre la vivirá no *qua* ser humano, sino en la medida en que tiene en él algo divino. En la oración que viene inmediatamente a continuación no se nos exhorta, como recomendaban los poetas, a «siendo mortales pensar pensamientos mortales», sino a tender a la inmortalidad en lo que esté a nuestro alcance y a vivir de acuerdo con lo mejor que hay en nosotros, lo que podría parecer incluso que *es* cada uno de nosotros. El dilema es patente. En la misma línea, Aristóteles puede hablar de la vida de la razón como demasiado elevada para los hombres y exhortarnos a buscarla como si fuera real y verdaderamente la nuestra propia. La posición del hombre en el mundo es única, porque, como ninguna otra criatura, él alberga la razón, que es divina, en un cuerpo mortal. Todas las inclinaciones de Platón se encaminaron hacia el cultivo de la parte divina, y cuando, como en estos últimos diálogos, él decidió conceder todo el peso a las necesidades de nuestra situación corpórea, la tensión resultante llevó a una irregularidad, e incluso a una incoherencia manifiesta, que turba al lector, pero que se vuelve más comprensible por la valoración prosaica aristotélica de la posición que comparten ambos [115].

[115] La afirmación más clara por parte de Platón aparece en *Tim.* 90b-d. El aristotélico ἐφ' ὅσον ἐνδέχεται ἀθανατίξειν es prácticamente una cita de 90c2-3 καθ' ὅσον δ'αὖ μετασχεῖν ἀνθρωπίνῃ φύσει ἀθανασίας ἐνδέχεται.En *Fedón* la palabra (ἄνθρωπος) se reserva para el compuesto de cuerpo y alma (95c6, 76c11), pero, en *Alc. I,* podemos leer ἥ ψυχή ἐστιν ἄνθρωπος (130c).

IV

TIMEO Y CRITIAS

INTRODUCCIÓN

> Hay que admitir que pocos libros originaron un perjuicio intelectual tan grande como el *Timeo;* lo único que originó una perversión intelectual mayor en el mundo cristiano fue la revelación de San Juan evangelista.
>
> G. Sarton

> Nuestro ejemplificador del modelo atómico [en un libro de texto de física] debería haber llevado a cabo un estudio cuidadoso de Platón antes de hacer su particular ejemplificación.
>
> W. Heisenberg

La influencia del *Timeo* hasta el Renacimiento fue enorme y, por diferentes motivos, el interés por este diálogo ha continuado de un modo constante hasta nuestros días. Uno de sus comentaristas más perspicaces, Th. H. Martin, lo llamó «el más citado y menos comprendido» de los diálogos de Platón. Los más jóvenes contemporáneos de Platón disputaron ya sobre su sentido. Aristóteles lo cita con mayor frecuencia que ningún otro diálogo y pensó que merecía la pena escribir un epítome. Cualesquiera que pueda haber sido su conocimiento de «las doctrinas no escritas», él consideró el *Timeo* como una exposición seria de la propia filosofía y ciencia platónicas. Crantor, un discípulo de Jenócrates, escribió el primer comentario, aproximadamente a finales del siglo IV a. C. y los períodos helenístico y romano vieron contribuciones al diálogo de la mano de estoicos como Posidonio y Panecio, de Cicerón (que lo tradujo), de Plutarco (en su *Sobre la Generación del Alma en el Timeo* y en las *Cuestiones Platónicas)* y de otros. El mundo cristiano recibió una porción del mismo, en el siglo quinto, en la versión latina de Calcidio

(hasta 53c) [1], único medio por el que fue conocido hasta el siglo XII. El comentario de Klibansky de que, en una época marcada por una actitud de desprecio del mundo, él fue quien mantuvo vivo «el aprecio helénico de la belleza racional del universo», puede sorprender a algunos críticos de Platón. Por esa razón, el *Timeo* influyó profundamente en los filósofos del Renacimiento. Luego, conforme los científicos seguían cada vez más el consejo de Bacon de separar la ciencia física de las causas finales, mera cháchara de quienes, «como percebes en un bote, entorpecen el viaje de la ciencia», su estudio se fue dejando cada vez más en las manos de los historiadores y los especialistas. Más recientemente, sin embargo, a pesar de su falta de método experimental, su teoría geométrica del mundo ha vuelto a recibir el aprecio debido como prueba de una brillante capacidad de penetración natural en la estructura de la materia. Whitehead había escrito ya, en 1929, que «Newton se habría mostrado sorprendido ante la teoría moderna y la disolución de los *quanta* en vibraciones: Platón lo habría esperado», cuando autoridades como Jeans y Singer seguían describiendo el influjo del *Timeo* como un desastre científico y una degradación del conocimiento. Ahora nosotros tenemos la afirmación de Popper de que la teoría geométrica de la estructura del mundo, que aparece por primera vez en Platón, ha sido la base de la cosmología moderna desde Copérnico y Kepler, a través de Newton, hasta Einstein, y la opinión de Heisenberg de que la tendencia de la física moderna se halla más próxima al *Timeo* que a Demócrito. Con todo, Demócrito había sido aclamado durante largo tiempo como el verdadero precursor del atomismo científico, en parte quizá porque, como dijo Bacon en su elogio, él asignó las causas de las cosas a la necesidad material *sine intermixtione causarum finalium* [2].

[1] La cronología de Calcidio es controvertida, pero Waszink, el editor de su *Timeo,* piensa que lo escribió un poco después del 400 a. C.

[2] Rivaud ofrece un breve sumario del influjo del *Tim.* en las págs. 3-5 de su introducción. Respecto de la Edad Media *vid.* Klibansky, *Continuity,* págs. 28 y sig. (citado por H. D. P. Lee, *Tim.,* págs. 23 y sig.). El epítome de Aristóteles es mencionado por Simpl., *Cael.* 379, 16 Heib., la exégesis de Crantor por Proclo, *Tim.* 1, 76, 1 [Diehl]. Sobre la traducción de Cicerón, de la que se conservan fragmentos, *vid.* F. Pini, *M. T. Ciceronis Timaeus* (1965) y R. Giomini, «Osservaz. sul testo del *Timeo* ciceroniano», en *Riv. di Cult. Class. e Med.* (1969). Los libros 3 y 4 de *De augm. sc.* de Bacon (Spedding, Ellis ed., I, 568-70), un pasaje de los cuales hemos citado traducido en el texto, son una acusación poderosa contra la introducción en la física de las causas finales. Referencias a la opinión científica moderna pueden verse en Friedländer, *Pl.* I, págs. 264 y sigs., con notas. Añádase Sarton, en *Isis,* 1952, pág. 57; Heisenberg, *Physicist's Conception of Nature,* págs. 60 y sig., y «P.'s Vorstellungen von den kleinsten Bausteinen der-Materie und die Elementarteilchen der modernen Physik», en *Im Umkreis der Kunst* (Festschr. Pretorius); Singer, *Short Hist. of Sc. Ideas* (1959), pág. 40; Popper, *Conj. and Ref.,* págs. 88, n. 45 y 89-93. Pero Schrödinger fue un firme defensor de Demócrito. *Vid.* su opúsculo *Nature and the Greeks* (1954), esp. la pág. 82: «Demócrito estuvo vivamente interesado por la geometría, no como un mero entusiasta al estilo de Platón; él fue un geómetra eminente».

La tarea que nos ocupa no es, sin embargo, someter a consideración los desarrollos posteriores, sino (por citar a Rivaud) «de nous mettre en présence du texte même et de tenter de l'entendre». De modo que, después de unas pocas observaciones sobre la cronología y los personajes, empezaremos por considerar el propósito general y el marco del binomio *Timeo-Critias*.

CRONOLOGÍA

Lo primero que habría que decir quizá es que Morton y Winspear afirman haber establecido, mediante pruebas estilométricas con una computadora, que las primeras 300 frases del *Timeo* son de Espeusipo, no de Platón [3].

Hasta 1953 se creyó de una forma general que el *Timeo,* y su secuela, el *Critias,* fue, con la posible excepción del *Filebo,* la última de las obras de Platón, con excepción de las *Leyes.* En ese año, G. E. L. Owen publicó su ahora famoso artículo que pretendía mostrar que el diálogo, por el contrario, pertenecía al grupo medio de la *República* y el *Fedón* y era anterior al grupo «crítico». Este artículo ha originado una gran cantidad de comentarios, la mayoría de los cuales en modo alguno son enteramente adversos, y carece de sentido añadir uno más [4], pero la importancia de la tesis de Owen no debe desestimarse. Ella lleva en su seno un cambio radical en las ideas aceptadas con anterioridad de la evolución de Platón y una revaloración de la base filosófica de los diálogos críticos (incluyendo el *Filebo),* que, a juicio de Owen,

---

[3] Ellos no dicen a qué punto nos llevan del diálogo y yo confieso que no he contado las frases para hallarlo.

[4] Owen, «The Place of the *Tim.* in Plato's Dialogues», *CQ,* 1953, reimpr. en *SPM,* págs. 313-38. (Antes del artículo de Owen, los argumentos en favor de la cronología tardía se resumieron en la edición de Rivaud, págs. 21-23.) Vlastos, en 1954, emitió las primeras notas de duda *(vid.* ahora *SPM,* pág. 245, n. 3 y 247, n. 4), así como Field, en una comunicación a la Asociación Clásica *(Proceedings,* 1954, pág. 52), Cherniss publicó una amplia refutación, en *AJP,* 1957, reforzada por otra en *JHS,* 1957 (1). *Vid.* también Skemp, *P.'s Statesman,* págs. 237-39, *A. and P. in Mid-Fourth Cent.,* págs. 201 y sig., *TMPLD,* pág. 68; De Vogel, *Philosophia* Pt. 1 (1964), págs. 190, n. 2, y 237 y sig., y Cherry, en *Apeiron,* 1967.

Entre las breves u ocasionales críticas que yo he visto se encuentran D. Tarrant, *CQ,* 1955, pág. 224; Runciman, *SPM,* pág. 152 (1960); Reiche, *Empedocles' Mixture,* págs. 87 y sig.; Herter, *Rh. Mus.,* 1957, pág. 347, n. 6, y *Palingenesia* IV, 1969, pág. 117, n. 35; M. A. Stewart, *PQ,* 1971, pág. 172.

Favorables a la nueva cronología de Owen se han mostrado Ryle, *P.'s P.,* cap. 7 y en otros lugares, y *Ency. Phil.,* VI, pág. 320; T. M. Robinson, *AJP,* 1967, pág. 57, n. 1, y cf. Anton y Kustas, *Essays,* donde, en la pág. 353, n. 1, menciona (con referencias completas) que John Gould, D. W. Hamlyn, D. A. Rees y C. Strang también la aceptan.

Sobre los resultados estilométricos de Cox y Brandwood basados en la computadora *(J. of R. Statist. Soc.,* 1959, págs. 195-200), *vid.* Robinson (última referencia) y, para una valoración diferente, Stewart, *l. c.*

«ganan en capacidad e interés filosóficos cuando se leen como una continuación del *Timeo* y no como una preparación del mismo» *(SPM*, pág. 313). Leídos de esta manera, se los puede interpretar como enseñando una metafísica más sofisticada basada en la renuncia de la doctrina de las Formas paradigmáticas y la oposición entre Ser y Devenir. Dado que yo he intentado mostrar en varios lugares que estas doctrinas siguen apareciendo aún en *Teeteto, Sofista, Político* y *Filebo,* es natural que encuentre esta opinión difícil de aceptar, pero los argumentos de Owen deben leerse por sí mismos antes de que cada uno decida cuál es el camino que le conducirá al verdadero pensamiento de Platón.

Sobre la relación del *Timeo* con el *Filebo* no se puede ser categórico. He sentido la fuerte tentación de situarlo antes, basándome en que las doctrinas que se elaboran con detalle en el *Timeo* se dan por supuestas con brevedad en el *Filebo,* ofreciendo a Ryle muy buenas razones para decir que el *Filebo* «tiene ecos» del *Timeo.* Pero quien se sigue inclinando a la cronología tradicional del segundo no encuentra razón alguna por la que Platón haya podido romper su gran trilogía *(infra,* pág. 261) para escribir un diálogo como el *Filebo.* Se comprende que la hubiera podido abandonar por las *Leyes,* como un tratamiento mejor del mismo tema, pero no por el *Filebo.*

PERSONAJES

Junto a Sócrates están Timeo, Critias y Hermócrates. La mayor parte de la obra es una lectura continua a cargo de Timeo, de quien no tenemos ninguna otra información auténtica que no sea la que se nos da en el diálogo, es decir, que es un prominente ciudadano de Locros, que combina la política con la filosofía y que se muestra especialmente bien versado en astronomía y cosmología (20a, 27a). Puede que sea o no una figura histórica (cf. Martin, *Timée* I, pág. 50), pero, de cualquier forma, su origen italiano implica que sus afiliaciones filosóficas son con el Oeste. Las alusiones a la edad de Critias muestran que no es el oligarca y primo segundo de Platón, sino su abuelo. A Hermócrates se le puede identificar con el general siracusano, a quien Tucídides dedicó encendidos elogios, que previó y luego derrotó la agresión ateniense contra Sicilia. Fue el suegro de Dionisio II [5].

---

[5] Más detalles de todos ellos pueden verse en Cornford, *PC,* págs. 1-3. Popper cita «el elogio platónico de un enemigo de Atenas como Hermócrates» como una prueba parcial de su hostilidad hacia la Atenas de la época *(OS* 1, pág. 311). De un modo semejante Rivaud, *Tim.,* pág. 15. Sobre Critias yo he expresado lo que es ahora la opinión general, movido (junto a Cornford) por Taylor, *Comm.,* pág. 24, pero Vidal-Naquet consideró innecesario insistir en tales precisiones cronológicas tratándose de Platón *(REG,* 1964, pág. 420, n. 3).

MARCO Y FINALIDAD

Sócrates abre el *Timeo* repitiendo los puntos fundamentales de una conversación que él había mantenido el día anterior, delante de las tres personas que se encuentran presentes en ese momento y de otra [6], sobre la forma mejor de asociación política. Esto les evoca muchas de las disposiciones políticas y sociales de la *República*. A instancia suya, los otros van a dar vida a la ciudad que han planeado y la van a mostrar en acción, especialmente en lo que se refiere a la dirección de la guerra y en el ámbito general de las relaciones internacionales. Como políticos experimentados que son, ellos están mejor dotados para esta tarea que un teórico como él mismo. Ellos entonces exponen su plan. Critias contará la historia, conservada en la tradición egipcia, de la derrota del poder agresivo de la Atlántida a manos de los atenienses de hace 9.000 años, cuyas instituciones, por una coincidencia providencial, se parecían muchísimo al Estado imaginado por Sócrates. Él asumirá que esta Atenas de una época heroica pasada ha sido realmente este Estado ideal, ejemplificando de este modo su atinada dirección de la guerra y los demás le seguirán en un programa que pretende satisfacer plenamente a Sócrates.

La autocrítica de Sócrates como un teórico poco práctico es sorprendente. Para el Sócrates de la *República* no era importante que su Estado modelo se pudiera llevar alguna vez a la práctica; permanecía como un ideal *(parádeigma)* para guiar los pasos de los hombres hacia la justicia y lo recto (472d-73b). Pero ahora él desea saber cómo le iría en la aspereza y el desorden de los choques con otros estados. Éste es, sin lugar a dudas, el propósito del recordatorio inicial de algunas de las medidas de la *República*. Platón nos está diciendo de un modo explícito que, en los años transcurridos desde que la escribió, sus intereses han virado desde una visión idealista de la sociedad hacia la política práctica, como ha puesto ya en evidencia el *Político* [7]. Otra

[6] No existe indicación alguna sobre la identidad de este personaje anónimo, del que se dice que se ha puesto enfermo, ni tampoco sobre la razón de Platón al mencionarlo.

[7] Sobre el *Pol., vid.* las págs. 185, 198, 201, *supra*. De una forma dramática, Platón diferencia la exposición de Sócrates de la *Rep.* misma haciendo que la narración acontezca el día antes de las Panateneas en lugar del día después de las Bendideias (κατέβην χθὲς...). La observación adicional suscitada por Rivaud (pág. 3), Ryle *(P.'s P.*, pág. 2305) y otros, de que los personajes de *Tim.* no son los de *Rep.*, hablando en sentido estricto es irrelevante. Aunque no responda a la realidad, la *Rep.* es formalmente una narración continua por parte de Sócrates de su conversación en casa de Céfalo la tarde anterior, y no se dice nada del auditorio al que él está relatando. Contra la extraña teoría de que *Tim.* es una «continuación» de *Rep.*, por supuesto que la objeción de Raeder por motivos formales es bastante atinada *(P.'s Ph. Entw.*, pág. 195) y, aunque sea lógicamente posible, no es plausible considerar los personajes de *Tim.* como los oyentes silentes de *Rep.* El pasaje ha llevado a algunas teorías curiosas; por ejemplo, la invención de Rohde *(Psyche*, págs. 477 y sig.) de una edición anterior e incompleta

lección de la introducción es que el talento de Platón para proyectar sus ideas en una forma dramática, la imaginación creadora que lo sitúa en la primera línea de los poetas, los narradores y los filósofos, no disminuyen nunca. La descripción de la Atlántida, cuando tiene lugar, es tan vívida que muchos especialistas y geógrafos han supuesto que realmente existió. La mayor parte de la misma no acontece, sin embargo, en el *Timeo,* sino en el *Critias.* El comienzo del *Timeo* no es una introducción al diálogo, sino al *Critias,* o, más bien, a la trilogía completa [8] que Platón planificó pero que, por alguna razón, abandonó después de escribir una pequeña parte del *Critias,* de manera que nunca la podemos ver en sus verdaderas proporciones.

Es esencial ver el *Timeo* en esta perspectiva. Platón no ha abandonado las cuestiones humanas por la cosmogonía y la ciencia natural. Su propósito es situar al hombre en su marco en el mundo y extraer las implicaciones para la vida humana y sus objetivos. El tema que va a elaborarse de una forma detallada es el que se da por sentado en el *Filebo* y al que se ha hecho ya alusión en la *República,* es decir, las estrechas relaciones que existen entre microcosmos y macrocosmos. «La familiaridad con lo divino y ordenado hace al filósofo divino y ordenado hasta donde el hombre puede serlo» *(Rep.,* 500c). En el *Timeo* esto se convierte en: «Aprendiendo a conocer y adquiriendo la capacidad de hacer un cálculo correcto según la naturaleza, nosotros podemos reproducir las revoluciones constantes del universo y reducir los movimientos errantes que hay en nosotros a un orden establecido». Para Platón éste es ahora el preludio esencial a su nueva visión de la sociedad buena en acción. De una manera semejante en las *Leyes* (libro X), que parece haber reemplazado al resto de la trilogía, la convicción de que el universo es gobernado de un modo racional y divino es el requisito previo para una vida humana moral. En el *Fedón* Sócrates abandonó por completo la filosofía natural porque sus defensores se preguntaban sólo *cómo* sucedían las cosas, no *por qué.* Eso es lo que le

---

de *Rep.,* sólo por el hecho de que se mencionen algunas de sus creencias y Timeo reconozca que Sócrates ha evocado de un modo sumario (ἐν κεφαλαίοις) el discurso de «ayer» en su totalidad, con toda seguridad una mínima licencia dramática. Lo que es un hecho evidente es que él enumera extractos inequívocos de *Rep.* y yo he indicado en el texto el motivo de ello. Solamente eran necesarios unos pocos recordatorios.

[8] Que un tercer diálogo, *Hermócrates,* se planeó resulta claro no sólo por la promesa de Critias, en 27d, de que todos tomarán parte, repartiendo entre ellos el trabajo, sino por *Cr.* 108a: «Cuando le toque a Hermócrates tomar la palabra». No se nos dice cuál era su contenido, pero la conjetura de Cornford es plausible *(PC,* págs. 7 y sig.). La narración de Critias termina con una de esas catástrofes naturales mencionadas en *Pol.* (270c-d) y aquí en 22c-d —en este caso un terremoto y una inundación— después de las cuales la civilización tiene que comenzar de nuevo partiendo de los toscos principios de unos pocos supervivientes iletrados en las montañas. Exactamente una extinción y renacimiento culturales semejantes se describen en los libros III y IV de las *Leyes,* que puede suponerse razonablemente que reemplaza a lo que Hermócrates hubiera dicho cuando él se hizo cargo de la narración de Critias.

acontecía al Sócrates real, y Platón en esa época siguió su indicación [9]. En el *Filebo* dice (58c-59c) que la mayoría de las artes se ocupan sólo de creencias *(dóxai)*. Incluso quienes estudian la naturaleza se limitan ellos mismos a este mundo, de qué manera se originó y qué continúa sucediendo en él, pero todo esto no tiene nada que ver con lo que es real e inmutable, ni su estudio puede por sí mismo llevar al conocimiento de la verdad. Esta contraposición entre realidad inmutable y fenómenos cambiantes, entre conocimiento y opinión, es el punto de partida del discurso de Timeo. Ahora Platón ha decidido, sin embargo, que dicho discurso no se limitará simplemente a poner de relieve el error de los físicos y dejar la cuestión. Platón tiene que desafiarlos en su propio terreno construyendo su propia *De rerum natura*, que, en el nivel de las causas físicas, incorporará gran parte del trabajo anterior, pero que las relegará a su lugar propio como secundarias, efectivamente necesarias, pero sólo auxiliares para la creación de un orden racional modelado sobre las Formas inmutables. Sólo a la luz de la causa final puede comprenderse realmente la *phýsis* de las cosas. Como Anaxágoras, Platón parte del axioma «Todas las cosas estaban confusas, luego vino la Inteligencia y las puso en orden», pero, al contrario que el jonio Anaxágoras, él lo continuará manteniendo como la premisa de la que tienen que depender todas las conclusiones sobre el universo físico. Se ha dicho que «la cuestión básica de la filosofía es la cuestión que trata de la relación entre pensamiento y ser, entre espíritu y naturaleza, de cuál se originó primero» [10]. El *Timeo* es la respuesta completa y definitiva de Platón a esa cuestión y esto no debe olvidarse cuando nos volvemos hacia las obscuridades y dificultades autoconfesadas de su exposición detallada del mundo físico.

Una cuestión más. Al intentar interpretar su pensamiento yo no me sentiré obligado a seguir el orden de la exposición de Timeo. Platón ha conservado un rasgo de su estilo conversacional: incluso en una narración continua busca aún el efecto de una conversación improvisada. Los temas se entrelazan, aunque es uno el que se persigue, hasta que Timeo recuerda algo que debe haber dicho antes y retrocede sobre sus huellas para aferrarlo *(vid.* Apéndice, págs. 334 y sig.).

LA ATLÁNTIDA *(TIM.* 20d-25d, *CRITIAS* 108e-21c)

Pocos comentaristas consumen mucho tiempo en la historia maravillosa de la Atlántida y un historiador de carácter general debe resistir con toda se-

---

[9] Sobre la actitud propia de Sócrates respecto de la filosofía natural *vid.* el vol. III, págs. 421-25, y sobre su creencia de que el mundo es gobernado de una forma divina, *ib.*, pág. 442.

[10] I. M. Bocheński, *Dogmatic Principles of Soviet Phil.*, I, pág. 13.

guridad la tentación de consumirlo. Una bibliografía de 1926 daba una lista de 1.700 artículos sobre el tema y no habría que buscar mucho para añadir otros 50 o más [11]. Hay quienes creen, con Martin *(o. c.,* pág. 332), que «elle appartient à un *autre monde,* qui n'est pas dans la domaine de l'espace, mais dans celui de la pensée» y hay quienes ponen todo su empeño en procurarla una localización terrena. Se la ha buscado desde el Océano Ártico al norte de África, desde América a Ceilán. El descubrimiento de restos minoicos sobre las islas volcánicas de Santorin (Tera y Terasia), destruidas por una erupción enorme alrededor del 1500 a. C., ha conferido ahora un estímulo nuevo al interés por su existencia histórica. Según Platón, un terremoto e inundaciones se tragaron la Atlántida en un solo día y una sola noche, y el sismólogo Galanopoulos cree que la metrópolis de Atlántida estaba en la misma Tera. Otros, especialmente J. V. Luce, la identifican con la Creta Minoica, que es seguro que sufrió los efectos severos de la erupción [12]. Es indudablemente cierto que, si la historia de la Atlántida refleja un desastre histórico, Tera proporciona el único ejemplo a una escala suficiente que puede ser tomado en serio.

Hay que recordar que Platón es la *única* autoridad que poseemos respecto de la historia [13], que él atribuye a Solón, que la aprendió de sacerdotes egipcios y la narró a su contemporáneo Critias, quien, a la edad de noventa años, la repitió en presencia de su nieto, el narrador del *Timeo* y el *Critias,* quien a la sazón contaba alrededor de 10 años (21a). Ahora Platón nos cuenta dos cosas: 1) la Atlántida fue una isla inmensa, o, más bien, un continente, situado en el Océano Atlántico, justamente a la entrada [14] del Estrecho de Gibraltar [15]. La imposibilidad geográfica de la existencia de un con-

---

[11] No se intentará ofrecer aquí una bibliografía. Martin *(Études,* I, págs. 257-332) trata extensamente de la literatura hasta 1840. *Vid.* también la ed. de Rivaud, págs. 27-32. *Lost Atlantis* (1937), de James Bramwell, proporciona exposiciones muy asequibles de los hechos, las teorías y las fantasías desde Crantor hasta el siglo actual.

[12] La teoría de que la Atlántida es un recuerdo de la civilización minoica remonta a K. T. Frost, en *JHS,* 1913. *Vid.* ahora A. G. Galanopoulos y E. Bacon, *Atlantis, the Truth behind the Legend* (1969) y J. V. Luce, *The End of Atlantis: New Light on a Old Legend* (1969).

[13] Es cierto, y nunca lo he visto mencionado, que Plutarco, en su vida de Solón (cap. 13), dice que éste dejó inconclusa la redacción de la historia «no, como dice Platón (21c), por otras preocupaciones, sino, más bien, debido a la avanzada edad». Esto puede sugerir una segunda fuente, pero, en el contexto, parece más bien una especie de conjetura personal de Plutarco.

[14] «Antes de la entrada» (πρὸ τοῦ στόματος, 24a) considero que significa que no estaba a gran distancia, pero las volcánicas Azores pueden reivindicar geográficamente mejor que ningún otro lugar del Mediterráneo ser los restos de la Atlántida. Se las propuso por primera vez en 1787 (Bramwell, pág. 137).

[15] Respecto al nombre, Heródoto llamó al mar más allá de las Columnas de Hércules 'Ατλαντίς (I 202). Platón (24c) lo llama τὸ 'Ατλαντικὸν πέλαγος. A las Columnas se las conocía también como τέρμονες 'Ατλαντικοί (Eur., *Hipólito,* 3). Todas estas denominaciones derivaban probablemente de ὄρος τῷ οὔνομα Ἄτλας, cuyos moradores se llamaban Ἄτλαντες (Hdt., IV, 184).

tinente sumergido en un emplazamiento semejante ha inducido a descubrirla en otros lugares, pero la cuestión es irrelevante por supuesto si se mira la totalidad de la historia como el producto de la imaginación de Platón; 2) su destrucción tuvo lugar 9.000 años antes de que Solón oyera hablar de la misma *(Tim.* 23e, *Cr.* 108e). Apoyándonos en la teoría de las islas volcánicas de Santorin, tendría lugar alrededor del 900. Galanopoulos ha atribuido esta diferencia a una mala traducción por parte de Solón de los no muy semejantes símbolos egipcios para designar 1.000 y 100 [16], pero el error se podría haber debido a los propios egipcios. Solón no intentó descifrar jeroglíficos: fueron los sacerdotes quienes le contaron la historia (23d y sigs.). Una diferencia de sólo 900 años sería además un anticlímax deplorable inmediatamente después del impresionante testimonio sobre la antigüedad extrema y antidiluviana de las inscripciones de los templos egipcios (22b-23b). Además, en 111a, Critias dice que muchas inundaciones grandes acontecieron 9.000 años antes del tiempo en que está hablando.

Pero el argumento más persuasivo en favor de la identificación de la Atlántida con la Creta minoica fue presentado, después de Galanopoulos y Luce, por el arqueólogo cretense Nicholas Platon, en el cap. 35 de su libro sobre *Zakros* (1971). No se ha concedido la importancia debida, dice él, al hecho de que Platón la sitúe más allá del Estrecho de Gibraltar (mientras que yo me siento inclinado a pensar que este hecho se ha ignorado en demasía). «Según las más antiguas concepciones cosmográficas» el centro del Mediterráneo era el lugar en que Atlante sostenía la bóveda del cielo. Por desgracia, él no ofrece referencias de ello y yo no he conseguido hallar ninguna prueba consistente. En *RE,* I, col. 2127, Wernicke demostró de un modo seguro que las asociaciones más antiguas del Titán Atlante fueron con Arcadia, y añade: «Y así [o «por ello» *también*] él sostiene el cielo en Arcadia». La conclusión es que los habitantes pregriegos de Arcadia deben haber mantenido esta creencia. «Cuán natural era para ellos...», exclama, y añade que ellos equipararon a Atlante con el dios cielo. El artículo de Wernicke evidencia signos de las teorías mitológicas de su tiempo (1896), los cuales no son aceptables hoy en su totalidad y, en los tiempos clásicos, la misión de Atlante se asociaba indudablemente con la montaña del norte de África. Sea como sea, la fuerza de la argumentación del arqueólogo Platon no reside aquí. Las coincidencias históricas que pone en evidencia entre la descripción platónica de la Atlántida y el equipamiento material, la disposición y las instituciones de las ciudades minoicas, tal y como las excavaciones han sacado a la luz, son fascinantes e impresionan-

[16] Junto al libro de Galanopoulos, cf. el *Times* del 13 de feb. de 1962: «El profesor Galanopoulos dijo a su corresponsal: "Solón, al traducir los textos egipcios, confundió sistemáticamente el símbolo de '100' por el de '1000'"». (¿Habría Platón respondido quizá con las palabras que usa sobre el arte egipcio en las *Leyes* (656e), οὐχ ὡς ἔπος εἰπεῖν μυριοστὸν ἀλλ' ὄντως?)

tes. Aquí radica, diría yo, la argumentación más fuerte que, junto a la propia fantasía platónica y los viejos recuerdos del Imperio Minoico, conservados quizá en Egipto como él dice, ha llegado a crear su imagen de la Atlántida.

Aunque Bacon, en su *Nueva Atlántida,* pintó a los insulares como belicosos e imperialistas y Ruskin contó la narración de su destrucción a los obreros de Bradford como una advertencia contra el materialismo, la Atlántida ha inspirado a generaciones de escritores como un ideal, otro Edén, las Islas de los Bienaventurados, el Paraíso o la Utopía. Esto resulta curioso, porque en la historia de Platón los Atlantes son los canallas imperialistas y los Atenienses los héroes que «atravesándola» y rechazándolos salvaron a sus compatriotas griegos y a todos los pueblos mediterráneos de la esclavitud. Su éxito se debió al espíritu invencible de unidad nacido de una educación e instituciones milagrosamente semejantes a las de la «mejor sociedad» descrita por Sócrates el día anterior. Los Atlantes, por otra parte, a pesar de ser en otro tiempo virtuosos, habían degenerado hasta convertirse en una panda de codiciosos y buscadores del poder, madura para el juicio divino. Leyendo las últimas palabras conservadas del *Critias* no se necesita mucha imaginación para ver en ellas las críticas de Platón sobre los atenienses contemporáneos, tan diferentes de los que rechazaron las hordas persas en Maratón y Salamina [17].

Sea o no la narración platónica de Solón completamente imaginaria, o refleje débilmente un recuerdo popular de un acontecimiento pasado o un país lejano, la Atlántida ha cobrado una vida propia que ni el tiempo ni el escepticismo pueden robar. Quizá John Masefield dijo la última palabra:

> Los Atlantes no han muerto;
> seres inmortales todavía nos hacen soñar.

LA «EXPOSICIÓN PROBABLE»

Cuando Protágoras dice «Yo no te seguiré narrando un *mŷthos* sino un *lógos» (Prot.* 324d), su significado es claro. Hasta ese momento él ha proyectado su concepción de la naturaleza humana en la forma de una narración de ficción, el resto lo comunicará como una declaración clara y real. Uno y otro expresan la verdad a su manera. En el *Timeo* Platón ni siquiera los distingue. Timeo llama a su discurso indiferentemente un *mŷthos* o un

[17] La tesis fundamental del interesante y sugerente artículo de Vidal-Naquet, en *REG,* 1964, es que la conquista de la Atlántida por parte de Atenas fue una conquista de sí misma. Atenas y Atlántida representan dos caras de la misma ciudad. Atenas es la Atenas de la tierra, de Atenea y del olivo, mientras que Atlántida, fundada por Poseidón, es la potencia marítima imperialista en que ella se convirtió.

lógos, aunque más frecuentemente lo segundo [18] y regularmente acompañado del epíteto «probable» o «verosímil» *(eikós)*. El primer problema con el que se enfrenta un intérprete es hasta qué punto hay que entender la exposición como filosofía o ciencia serias. Como es natural, el texto no puede decidir esto por nosotros y las opiniones están inevitablemente teñidas por la impresión que ejerce Platón como un todo sobre cada uno de nosotros, la cual, a su vez, estará influida casi con seguridad por nuestra propia concepción del mundo [19]. No pretendo abdicar de la responsabilidad de lo que voy a decir en los apartados siguientes, pero el texto debe ser objeto de consideración prioritaria.

Al presentar su tema, Timeo dice (29c-d) que uno no puede esperar ofrecer una exposición completamente coherente y precisa de temas como los dioses y el origen del universo, sino que debe contentarse con un *mŷthos* probable. En 48d, él habla de «mantener lo que dijimos al principio, la fuerza de un *lógos* probable», y, en 47c, de «mantenerse firme en lo que es probable». En contraposición, los poetas han hablado de los dioses «*sin* demostraciones probables y necesarias» [20] y nuestra confianza en ellos sólo puede basarse en su origen divino (40d-e). Equivalga o no esto a un rechazo de sus pretensiones [21], es evidente que tales métodos no van a seguirse ahora aquí. En 59c, después de hablar de la composición de los metales (a duras penas un tema mitológico, como destacó Vlastos), él llama a este tipo de análisis «perseguir el método de *mŷthoi* probables» y añade: «Cuando un hombre, por distracción, da de lado los *lógoi* sobre lo que existe siempre y obtiene un placer inocente de los *lógoi* probables del devenir, él añadirá un esparcimiento [22] razonable e inteligente a su vida». Aquí está la clave para una valoración del «*lógos* probable». Solamente del ser puede existir un conocimiento seguro: del

[18] *Vid.* las cifras y las referencias de Vlastos, en *SPM*, pág. 382, con notas. Obsérvese que, en 56b, él afirma que habla κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον καὶ κατὰ τὸν εἰκότα.

[19] Cf. las observaciones de Tarán a la conclusión de su artículo sobre «The Creation Myth in. P.'s *Tim.*» (Anton y Kustas, *Essays*, pág. 392). La cuestión «no puede resolverse mediante la discusión, porque lo que hay que dilucidar es cómo se lee a Platón, cómo se concibe el papel de Platón como escritor y pensador», pero los problemas «pueden discutirse y clarificarse al menos mediante el uso de la argumentación».

[20] Cf. 53d: la estructura geométrica de las partículas elementales se da κατὰ τὸν μετ' ἀνάγκης εἰκότα λόγον. Contextos como éste se oponen con fuerza a la asimilación de Howald de εἰκός en *Tim.* con el εἰκός retórico condenado por Platón en otros diálogos *(Hermes*, 1922, págs. 70 y sig.).

[21] La diferencia es temática: los seres cósmicos y astrales o los habitantes del Olimpo. El pasaje suele ser considerado completamente irónico, pero cf. Guthrie, *OGR*, págs. 240 y sig.

[22] *Paidiá*. Sobre esta palabra cf. vol. IV, pág. 67. En 69a *(vid.* la pág. siguiente) este mismo estudio de la naturaleza se ha convertido en el preliminar indispensable para el conocimiento de las causas divinas, que es el objetivo primario. Tampoco deberíamos pasar por alto el hecho de que los manuscritos se dividen entre παιδιά y παιδεία; *vid.* el apéndice crítico de Burnet.

mundo natural, en cuanto un mundo de devenir, sólo podemos tener opinión. Ésta es la distinción básica que Timeo estableció al principio (27d). Pero incluso las opiniones pueden ser «firmes y ciertas» (37b), aunque quizá no podemos estar seguros de ello. «Lo que se ha dicho sobre el alma es la verdad, nosotros sólo podríamos afirmarlo si Dios lo confirmara, pero nosotros debemos aventurarnos a decir ahora lo que es probable y conforme avanza la investigación aún más» (72d).

El progreso del pensamiento platónico es sutil. Él no ha abandonado nada de su concepción de la realidad como algo incorpóreo y suprasensible, ni del propósito divino como la causa última de todo lo que es como es; con todo, su concepción presente de la ciencia como avanzando de un modo indefinido a través de la investigación de los fenómenos sin alcanzar nunca la verdad incuestionable tiene más en común con el siglo veinte que la concepción aristotélica de su progreso. En el *Fedón,* aunque los sentidos pueden estimular a la inteligencia a la búsqueda de las Formas, la inestabilidad del mundo del cambio hacía que su estudio detallado fuera una pérdida de tiempo. Ahora solamente mediante ese estudio podemos esperar alcanzar el conocimiento de la realidad divina e inmutable, porque hasta el mismo Demiurgo divino, al hacer el mundo lo mejor posible, se sirvió del material dado y de causas secundarias.

> Por eso debemos distinguir dos tipos de causa, una necesaria, la otra divina. Las causas divinas debemos buscarlas siempre a fin de asegurar una vida lo más bienaventurada que nuestra naturaleza admite, y las necesarias en función de las divinas, considerando que sin ellas no podemos aprehender aisladas aquellas otras cosas de las que se ocupa nuestra mente, ni recibirlas, ni participar de ellas de ninguna otra manera (68e-69a).

Las razones por las que solamente es posible una exposición probable del mundo natural son dos, objetivas u ontológicas y subjetivas: 1) Una explicación debe conformarse a su tema. El mundo es sólo una *semejanza* cambiante *(eikṓn)* de un modelo inmutable *(parádeigma),* luego su descripción sólo puede ser provisional y *semejante (eikṓs),* no final e inmutable como un *lógos* del modelo. 2) Ni el hablante ni los oyentes pueden trascender las limitaciones de la naturaleza humana *(vid.* 29b-d).

El resultado es que Platón pretende que su exposición del mundo natural sea lo más exacta posible dentro de los límites impuestos por el tema y por la capacidad intelectiva humana [23]. Gran parte del contenido lo confirma. La fi-

[23] Adviértase que, al introducir la estructura geométrica de la materia, Timeo destaca que su *lógos* está destinado a los expertos. Es un *lógos* no familiar, dice él, «pero, puesto que vosotros estáis versados en las ramas del conocimiento que debo emplear para demostrar mi tesis, podréis seguirme» (53c).

siología y la patología humanas, por ejemplo, reflejan las últimas opiniones de la escuela médica siciliana. Sin embargo, esto no resuelve todas las cuestiones. ¿Qué decir de la consideración del hígado como literalmente un espejo de la mente (hecho «sólido, liso y brillante» para su finalidad), con la finalidad de inducir sueños proféticos (71a-d)? ¿Qué decir del cuenco mezclador en el que Dios mezcla los ingredientes de las almas del mundo y de los hombres (41d)? Platón creía en la transmigración, ¿pero creía que al principio sólo se crearon los hombres y que las mujeres se originaron de machos inferiores en un segundo nacimiento? Difícilmente. No obstante, esta afirmación va acompañada de una exposición solemnemente científica de la fisiología de la reproducción sexual. En un nivel más alto, algunos consideran al Creador mismo como mítico, identificándolo con su modelo o el Alma Cósmica —que, según la «exposición probable», él originó— o con ambos. Hasta qué punto hay que considerar el *Timeo* mítico, y qué significa exactamente «mítico», nunca podrá resolverse ahora mediante la argumentación, si es innegable que ni siquiera el mismo Platón lo resolvió. Jowett pensó que no lo resolvió [24] y es digno de mención que los propios discípulos de Platón, Aristóteles y Jenócrates, discreparan sobre si la creación temporal del mundo debía ser tomada al pie de la letra.

ARTÍFICE, MODELO Y MATERIAL

Tal y como nos lo presenta Platón, su cosmogonía exige tres, o quizá cuatro, elementos: el Artífice, su Modelo eterno, y el material informe sobre el que actuó, que se hallaba impregnado por un movimiento irracional y agitado, originado sólo por la necesidad o el azar *(Anánkē)*. Tomémoslos uno por uno.

El Artífice. En la *República* Platón llama al artífice de los cuerpos celestes su *dēmiourgós* y esta palabra se usa varias veces en el *Timeo*. Debido a ello ahora se le suele conocer como el Demiurgo, aunque Platón lo llama más frecuentemente Dios (es decir, normalmente *theós* con el artículo determinado, para distinguirlo de muchos dioses derivados) y también Padre y procreador [25]. En la segunda metáfora se compara a su materia prima con

---

[24] *Dialogues*, vol. III, pág. 698: «No podemos decir (ni el mismo Platón lo habría dicho) dónde acaba la ilustración o el mito y empieza la verdad filosófica».

[25] *Rep.* 530a, y cf. 507c, *Sof.* 265c, *Pol.* 270; δημιουργός en *Tim.* 41a, 42e, 68e, 69c (y el verbo δημιουργεῖν, 37c); con πατήρ en 41a, ὁ τόδε τὸ πᾶν γεννήσας, 41a, ποιητής καί πατήρ, 28c (cf. *Fil.* 27a: τό ποιούμενον y τὸ γιγνόμενον difieren sólo nominalmente), ὁ γεννήσας πατήρ, 37c. Ὁ θεός es el título más frecuente (30a, b, d, 31b, 32b, 34a, 55c, 56c, 69b, 73b). Decir con Cherniss *(ACPA*, pág. 608) que el singular y el plural se usan «prácticamente de un modo indiferenciado» es ir demasiado lejos.

una madre, en consonancia con las creencias griegas usuales sobre la familia. No obstante, la elección de Demiurgo, con el sentido de artesano o técnico, es acertada. El espíritu de Sócrates sigue vivo, con su cháchara interminable de «zapateros, carpinteros y herreros», y la palabra nos recuerda que un artesano trabaja en un material dado y para conseguir un modelo o una forma, que se encuentre delante de sus ojos o reflejada en su mente [26]. De un modo semejante, el Artífice de este mundo no es omnipotente, sino que maneja lo mejor que puede una materia ya existente y crea el cosmos físico según el modelo de las Realidades eternas. La metafísica del *Timeo* no es monista en el sentido de que Un Ser es primario y todo lo demás deriva de Él. En el *Filebo* lo hemos visto expuesto de un modo claro y sucinto (23c-d): todo lo que existe en el mundo se compone (27a11) de un elemento Ilimitado y del principio del Límite o medida proporcionada que se impone sobre el elemento Ilimitado y, junto a ellos, de una Causa que lleva a cabo su unión (cf. 30c). La Causa no crea estos dos elementos, sino que sólo los mezcla para hacer el objeto concreto. Esta Causa suprema en el *Filebo* es la Razón personificada de un modo más pleno en el *Timeo,* donde, entre los muchos títulos del Demiurgo, es «la Mejor de las causas» [27].

Es la lección del *Gorgias* una vez más (503e-504b):

> El orador consumado que pretende el mejor resultado no elegirá sus palabras al azar, sino con su vista puesta en algo —exactamente igual que todos los demás artesanos, cada uno con un ojo puesto sobre su propia obra, sin tomar al azar los materiales que aporta su obra, sino de manera que lo que ellos están realizando tenga una forma determinada. Si miras a los artistas [28], a los constructores de casas, a los de barcos o a los seguidores de cualquier otro arte, verás cómo cada uno de ellos confiere una disposición determinada a lo que está elaborando y hace que una parte se adapte y armonice con la otra hasta que él ha construido el todo como una cosa dotada de sistema y orden.

El Bien de todo, sea una casa, un barco, o el cuerpo y el alma humanos, depende de si evidencia un orden *(kósmos).* El mundo en sí es un *kósmos,* como sabemos, y la acción del Demiurgo se describe a veces como «hacien-

---

[26] Cf. Skemp, *TMPLD,* pág. 109. La necesidad de un modelo colorea el pensamiento platónico en todas las épocas. Cf. *Crát.* 389a, *Eutifrón* 6e.

[27] *Fil.* 28d-e, *Tim.* 29a, 39e (νοῦς). A la inversa, el αἰτία de *Fil.* es τὸ δημιουργοῦν en 27b. νοῦν... πάντα διακοσμεῖν en *Fil.* 28e, si se fuerza el texto, pueden indicar que Platón no ha diferenciado aún el Demiurgo del alma cósmica, tal y como hace en *Tim.* Cf. 30c-d y De Vogel, *Philos.*, parte I, pág. 227; también Hackforth, *CQ,* 1936, pág. 7.

[28] Es interesante que Platón incluya a los artistas gráficos (ξώγραφοι), porque en un aspecto el Demiurgo es un artista de esta naturaleza: el mundo es una copia (29b) y «el artista, evidentemente, sólo puede representar lo que su herramienta y su medio son capaces de representar. Su técnica restringe su libertad de elección» *(vid.* Gombrich, *Art and Illusion,* pág. 56).

do» o «juntando», pero también como «ordenando» o «dando forma» a los elementos que hasta ese momento se hallaban envueltos en un desorden fortuito [29].

La primera lección de Platón, pues, sobre el Artífice del mundo es que, en cuanto *demiourgós,* él no dispone de un control único y absoluto, sino que debe plegar su voluntad a un material que hasta cierto punto es recalcitrante. De lo contrario, siendo como es completamente bueno, habría hecho un mundo perfecto (29d-30a). Esto es filosofía, no mito. Quienes lo desmitologizan (y suavizar así el teísmo persistente de Platón me parece totalmente injustificado [30]) se quedan al menos con un universo cuya estructura fundamentalmente racional está contaminada por un elemento irreductible de imperfección y capricho inherente a su naturaleza corpórea. Mas, en este punto, la modestia nos obliga a recordar las propias palabras de Platón en 28c: «El Artífice y Padre de este universo es difícil de hallar y, cuando se halla, es imposible de describir para todos sin excepción».

El modelo. Continuando, o precediendo, la tendencia del *Filebo* las Formas son ahora (para usar términos aristotélicos familiares) sólo causas formales, habiendo convertido en un poder separado la función cuasi-eficiente que ellas poseían, de una forma más bien obscura, en el *Fedón* [31].

---

[29] Ποιεῖν, 31b, συνιστάναι, 29a y, frecuentemente, συντιθέναι, 33d, el cosmos como σύστασις, 48a *et al.*, ἀπεργάζεσθαι, 37c-d y 39e (con ἀποτυπεῖσθαι), pero κοσμεῖσθαι y διασχηματίζεσθαι, 53b, διακοσμεῖν, 69c. Cf. 69b: ἀτάκτως ἔχοντα ὁ θεὸς... συμμετρίας ἐνεποίησεν. La función de la Causa es exactamente la misma que en *Fil.* Cf. κοσμοῦσα καὶ συντάττουσα, en 30c. Las asociaciones y la historia de la palabra *kósmos* se han discutido en el vol. I, esp. en las págs. 210 y sigs., y 203, n. 111. También habría que referirse a las siguientes autoridades modernas: W. Kranz, «Kosmos als philosophischer Begriff frühgriechischer Zeit», en *Philologus,* 1938-39, y «Kosmos», *Arch. f. Begriffgesch.,* 1958; H. Diller, «Der vorphilosophische Gebrauch von κόσμος und κοσμεῖν», *Festchr. Snell,* 1956; J. Kerschensteiner, *Kosmos: quellenkrit. Unters. zu den Vorsokratikern,* 1962, A. Lesky, *Kosmos,* 1963 (conferencia inaugural); C. Haebler, «Kosmos: eine etymol. wortgesch. Untersuchung», *Arch. f. Begriffgesch.,* 1967; J. Puhvel, «The Origins of Greek *Kosmos* and Latin *Mundus*», AJP, 1976.

[30] Cornford escribió *(PC,* pág. 34): «Platón está introduciendo en la filosofía por primera vez la imagen de un Dios creador». ¿No lo aprendió de Sócrates»? Según Jenofonte, Sócrates diferenciaba de los demás dioses ὁ τὸν ὅλον κόσμον συντάττων τε καὶ συνέχων *(Mem.* IV, 3, 13). Él habló de ὁ ἐξ ἀρχῆς ποιῶν ἀνθρώπους e hizo que Aristodemo admitiera que la disposición del cuerpo humano revela la mano de un *demiourgós* sabio y benefactor (I, 4, 5 y 7).

[31] *Vid.* las págs. 227 y sig., *supra.* El carácter separado de la αἰτία se resalta especialmente en *Filebo.* Siempre es un τέταρτον junto a lo Ilimitado, el Límite y su mezcla (23d, 26e, 30a-b, un argumento en contra de quienes identifican al Demiurgo con su modelo *(infra,* págs. 274-77). En estos diálogos hay una ausencia notable del término μέθεξις, una metáfora problemática incluso en el caso de que Platón la empleara sólo como una variación en lugar de μίμησις (pág. 57, *supra)* y a la que se le aplicó una soberana paliza en el *Parm.* Su ausencia la confirma exclusivamente el intento de Grote de negarla, porque lo único que puede citar es μεταλαμβάνειν τοῦ νοητοῦ en 51a, que él dice que es equivalente (III, pág. 268 n.). Ni siquiera se refiere a los objetos físicos, sino a ὑποδοχή, y el significado es completamente diferente. Puede

Este poder, al ser un *demiourgós,* tiene que haber trabajado para un modelo. Ahora, nada más empezar, Timeo reafirmó, como el rasgo fundamental que hay que asir, la distinción platónica familiar [32] entre lo que existe no generado y eterno y lo que sufre la generación y la corrupción pero nunca existe en plenitud; lo segundo aferrado sólo por el intelecto a través de la dialéctica, lo primero exclusivamente un objeto de opinión *(dóxa)* mediante la sensación exenta de razonamiento [33]. La cuestión para Platón es la siguiente: ¿sobre cuál de ellos fijó el Artífice su ojo como modelo para el mundo? Y no puede afirmarse que él haga un gran uso de la dialéctica para resolverla. «Si este mundo *(kósmos)* es bello y su *demiourgós* bueno, evidentemente dirigió su mirada a lo eterno: en el caso contrario, hacia lo que ha devenido. Pero eso sería una afirmación espantosa. Para todos es evidente que él dirigió su mirada a lo eterno, porque el mundo es la más bella de las cosas creadas y él la mejor de las causas». No necesita decir más hasta el momento. Sólo esa razón controla las Formas perfectas no generadas y él ha enseñado ya en muchos diálogos la función de las Formas como paradigmas del mundo sensible en su totalidad, y que ese mundo es una creación de la inteligencia se infiere, como en el *Filebo* (págs. 229 y sig., *supra),* de la regularidad, la belleza y el testimonio de la finalidad que preside los acontecimientos cosmológicos más importantes, la noche, el día, el ciclo de las estaciones, mediante el cual se conserva toda la vida terrestre, y los movimientos celestes periódicos de que dependen. Esto se amplía en las *Leyes* (897b y sigs.), una especie de *lógos* para el *mŷthos* de Timeo. El «argumento teleológico», poderoso durante siglos de apologética cristiana hasta el himno bien conocido de Joseph Addison, deriva de Platón en medida no menor que el psalmista. Para ambos «los cielos declaran la gloria de Dios y el firmamento muestra su obra» [34]. El argumento platónico no es que no existan en el mundo la fealdad o el desorden, sino que ellos son locales e insignificantes comparados con la organización maravillosa del cosmos como un todo. Sin un Dios racional que lo dominara, el desorden habría sido la norma, no la excepción. Tal

---

parecer extraño que Aristóteles condene de un modo tan severo a las Formas por el hecho de no ser causas eficientes cuando se proporciona de un modo tan cuidadoso una causa eficiente separada. Él pregunta realmente: ¿Qué es lo que actúa con el ojo puesto en las Formas? *(Metaf.* 991a20-2). Pero para él un demiurgo personal era precisamente una de esas «metáforas poéticas vacías» de las que se lamenta en el mismo pasaje. Su propio Dios no mancha sus manos con la obra de un artesano: su mera existencia es suficiente para mantener existiendo al universo no generado.

[32] Especialmente de *Rep.* V (vol. IV, págs. 467 y sigs.).

[33] 27d-28a. La distinción es tan importante que se repite de una forma elaborada en 51d3-52a7.

[34] También para Isaac Newton. *Vid.* el impresionante pasaje citado por Cornford, en *Princ. Sap.*, pág. 21, y en la n. 130 a la pág. 301, *infra.*

como es, pensó, un observador filosófico no puede negar que el mundo es un producto de la inteligencia y copia un modelo perfecto en la medida en que lo permiten las limitaciones de la encarnación física.

Para Platón los movimientos repetidos sin fin y (según creía) perfectamente circulares del cosmos y de los cuerpos celestes no se producen sólo por las operaciones de la Inteligencia, sino que realmente se asemejaban a ella (volveremos sobre la cuestión). Sambursky, en su *Physical World of the Greeks* (pág. 54) lleva a cabo un comentario sobre la diferencia que se percibe aquí entre la actitud antigua y la nuestra. Nosotros vivimos en una época dominada por la máquina y la esencia de una máquina es reproducir de un modo exacto los mismos movimientos. Consecuentemente nosotros asociamos la idea de repetición exacta con «mecanismo inanimado». Pero, en una época de artesanos, toda reproducción exacta parecía una especie de signo de la inspiración divina del artista. Parece una comparación esclarecedora, pero nuestra actitud no le habría sorprendido a Platón, porque era normal en su propia época. En el *Epinomis* (982c), leemos que los hombres deben haber considerado la uniformidad de los movimientos de los astros como una prueba de su divinidad, pero de hecho «la mayoría de nosotros piensa todo lo contrario, que, puesto que siempre hacen lo mismo del mismo modo, carecen de vida». Pienso que él nos podría preguntar ahora: ¿Vuestras máquinas actúan por sí mismas? ¿Pueden existir sin una inteligencia que las proyecte? Las máquinas presuponen inteligencias, por mucho que el mal uso de la palabra «mecánico» parezca negarlo.

De cualquier forma, en la concepción platónica, la regularidad en los procesos naturales implicaba una finalidad. Argumentando en contra de la primacía del azar en algunas de las primitivas filosofías de la naturaleza, Aristóteles (enemigo del mito) [35], admite, de un modo extraño para nuestras mentes, sólo dos alternativas: la repetición regular que exige una explicación teleológica y los acontecimientos fortuitos que son la excepción. Un día cálido en el invierno podría deberse al azar; los días cálidos en el verano se originan por los métodos naturales normales; *luego* la naturaleza es finalista (*Fís.* 198b34-99a8). En este punto coincide con Platón.

El concepto de Modelo plantea problemas que son probablemente insolubles. Dios, dice Timeo, hizo el cosmos como una criatura viva y pensante (*infra*, pág. 290) y su siguiente pregunta es: «¿A semejanza de qué criatura [36] viva lo hizo?» (30c). De ninguna de las especies particulares. Debe abarcar

[35] «La sutileza del mito no merece una consideración seria, sólo la demostración puede instruirnos» (*Metaf.* 1000a18).

[36] El griego tiene la palabra adecuada, *zôon*, derivado de *zên*, vivir, que se traduce con frecuencia con propiedad perfecta por «animal». Pero algunas asociaciones de animalidad en nuestro lenguaje parecen aquí inapropiadas. Yo he adoptado «criatura viva», pero por supuesto que el Modelo no es una criatura en el sentido literal.

todas las criaturas vivas inteligibles, del mismo modo que el cosmos incluye a nosotros mismos y a todos los demás animales visibles. El mundo vivo es la imagen, o la proyección corpórea, de la Forma de Animal y de todas las Formas subordinadas de hombre, Caballo, Perro, etc. Cornford ha explicado esto bien *(PC,* pág. 40): La Criatura Viva inteligible «es una forma genérica que contiene en sí las Formas de todas las especies subordinadas, cuyos miembros habitan el mundo visible». Sus divisiones más amplias son cuatro (39e-40a), a saber, los dioses visibles (estrellas, planetas, Tierra), las aves, los peces y los animales terrestres.

> Estos tipos fundamentales, al igual que las especies individuales de las criaturas vivas y sus diferencias específicas, son todos, en términos platónicos, «partes» en que puede dividirse la Forma genérica de Criatura Viva mediante el procedimiento dialéctico de la División. La Forma genérica debe concebirse, no como una mera abstracción que se obtiene excluyendo todas las diferencias específicas que determinan a las especies subordinadas, sino como un todo, de contenido más rico que cualquiera de las partes que contiene y abarca [37]. Es un objeto de pensamiento eterno e inmutable, no en sí una criatura viva, como tampoco la Forma de Hombre es un hombre.

Cornford continúa:

> Platón no dice... que esta Forma genérica de Criatura Viva contenga algo más que todas las Formas genéricas y específicas subordinadas y las diferencias que podrían aparecer en las definiciones completas de todas las especies de las criaturas vivas que existen en nuestro mundo, incluyendo a los dioses creados. No tenemos ninguna justificación para identificarla con el sistema completo de las Formas.

No obstante, el cosmos como un todo se hizo a semejanza de esta Forma genérica suprema. ¿No debería, por ello, abarcar las Formas de todo lo que contiene el cosmos? [38]. Así, Lee *(Tim.* pág. 10): «Platón debe referirse a un sistema complejo de Formas, que contiene en sí todas las Formas subordinadas cuya semejanza podemos rastrear en el mundo del Devenir». Él piensa que la concepción de la «criatura viva inteligible» y su lugar en el mundo de las Formas como un todo no es fácil de asir y sugiere que «su presencia se

---

[37] Aristóteles reaccionó con vehemencia en contra del dogma platónico de que las Formas más elevadas (más universales) eran también las más ricas y plenas de contenido y ser (elaborado en las págs. 450 y sig., *infra).* Para él era axiomático que sólo lo individual era completamente real *(Cat.* 2a11-14) y el género la «materia» o «substrato» comparativamente informe de las especies *(Metaf.* 1038a6, 1058a23, etc. *Vid.* Bonitz, Índice 125a, 787a).

[38] El intento de Taylor de ayudar mediante el recordatorio de que ζῷα en griego podría significar «imágenes», sean de animales o no *(Comm.,* pág. 81, adoptado por Grube, *PT,* pág. 169), no parece apropiado en el contexto.

debe quizá tanto a las exigencias de la analogía artesanal como a cualquier principio filosófico». Platón, como dice Archer-Hind, no ha dejado su intención clara y la cuestión difícilmente puede decidirse ahora. En 39a, Timeo dice que, deseando hacer el mundo más semejante a su modelo, Dios (o la Inteligencia, Νοῦς) le dio las cuatro clases de criaturas vivas, «viendo cuáles y cuántas son las Formas [39] en la Criatura Viva en sí». Esto apoya la concepción más limitada de la misma. Aun así, al describirla en 30d la llamó «la más bella y la más completa en todos los aspectos de los inteligibles», expresión que parece tener un carácter más amplio [40].

Relación del Artífice con su modelo. Este es otro punto crucial sobre el que la opinión se ha dividido a través de los siglos. ¿Es su diferenciación sólo mítica? Wilamowitz identificó al Artífice y al Padre con la Forma del Bien de la *República* [41]. También Hager, si yo lo entiendo, identifica a Dios con su modelo, es decir, con las Formas, pero *no* con la Forma del Bien, y de Vogel escribe: «Él es, por así decirlo, el orden inteligible vuelto hacia la creación y personificado en un Dios o Padre creador.» Archer-Hind, recurriendo a un lenguaje no platónico, afirmó que «todo lo que existe es la diferenciación movida por sí misma del pensamiento absoluto único, que es lo mismo que la Idea del Bien» y «el παράδειγμα [Modelo] es el pensamiento universal considerado como el inteligible supremo y el δημιουργός [Demiurgo] representa lo mismo considerado como la inteligencia suprema» [42]. La afirmación más frecuente es que las Formas no son

---

[39] 'Ιδέαι. La palabra por sí podría significar sólo especies o clases, pero, puesto que pertenecen a la esfera inteligible, por supuesto que se refieren a las Formas platónicas.

[40] Cherniss, sin embargo *(ACPA,* pág. 576), piensa que Proclo acierta al suplir ζῴων después de νοουμένων. Él, como Cornford, está a favor de la opinión de que la Criatura Viva paradigmática contiene sólo las Formas de lo animado, lo cual Archer-Hind *(Tim.,* págs. 34 y sig.) lo consideró también más razonable. En el lado contrario puede mencionarse a Taylor, *Comm.,* págs. 80 y sig. («el sistema completo de las Formas») y a De Vogel, *Philos.,* parte I, pág. 181 («l'ensemble des Idées»). Otra cuestión que ha preocupado a los especialistas es si el Modelo, al ser un ζῷον (30c3), es en sí vivo. Para responder a esto dogmáticamente, él es τὸ ὅ ἔστι ζῷον (39e8), es decir, una Forma mediante la cual las criaturas vivas tienen su οὐσία, y las Formas no tienen ψυχαί. Respecto del sentido en que las Formas son auto-predicables, *vid.* las págs. 54 y sig. y 58, *supra,* y sobre los argumentos a favor de lo contrario de lo que yo he dicho, De Vogel, *Philos.,* parte I, págs. 228 y sig.

[41] Ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα o τὸ ἀγαθόν *(Rep.* 508b y c, etc.), tan comunes en la *Rep.,* no se mencionan de hecho en *Tim.*

[42] Wilam., I, pág. 605; F.-P. Hager, *Der Geist u. das Eine,* págs. 37-43; De Vogel, *Philos.,* parte I, pág. 229; A.-H., *Tim.,* págs. 28, 95 n. De Vogel no explica cómo el orden inteligible se volvió hacia la creación. Si las Formas solas hubieran hecho por sí mismas las causas eficientes, Platón se habría expuesto más ingenuamente de lo que se expuso a las críticas de Aristóteles.

Taylor vio en A.-H. la «determinación de imponer a Platón una filosofía de su propia concepción» *(Comm.,* pág. 38). Era una filosofía mucho más de su época, pero esta concepción de los dos aspectos del pensamiento ha persistido. Hager, en 1969 *(o. c.,* pág. 39) escribió sobre

sino los pensamientos en la mente de Dios, que las crea al pensarlas. Así se expresaba Filón de Alejandría y muchos platónicos cristianos, especialmente San Agustín, y lo mismo han afirmado buenos especialistas platónicos de los siglos XIX y XX como Ritter, Henry Jackson y Archer-Hind y, recientemente, en 1969, Moreau. La postura contraria, sin embargo, tal y como la expresó, por ejemplo, Audrey Rich, en 1954 (y Martin, en 1841) nunca ha sido objeto de una defensa real. Entre quienes han negado la identificación hay que incluir a Cornford («El modelo, en cuanto estrictamente eterno, es independiente del Demiurgo»); Skemp («No hay que confundir al δημιουργός con el αὐτόζῳον [Forma de la Criatura Viva], que es el objeto de su contemplación») y Taylor, que se negó también a considerar la distinción «exclusivamente como una parte de la imaginería fantástica del diálogo» [43].

En el libro sexto de la *Rep.* se dice que la Forma del Bien da existencia y esencia [44] a las demás Formas y se le suele comparar con la actividad del Demiurgo en el *Timeo,* como si se tratara simplemente de otra forma de expresar el mismo hecho. Pero las dos exposiciones no tienen nada en común. El libro sexto de la *Rep.* no dice nada de una Inteligencia planificadora y no se ocupa de la creación de un cosmos. No hay indicación alguna, en ese libro o en los demás, de que la Forma del Bien, o cualquier Forma, sea o tenga *noûs,* que es el ser pleno de la Causa creadora del *Timeo.* El centro de interés platónico ha cambiado y su esquema metafísico es ahora el del *Filebo* [45]. Otro pasaje en el que se ha apoyado alguno es *Tim.* 29a, donde se dice que el Artífice quería que todas las cosas fueran como él mismo. Mas, reza la argumentación, él hizo el cosmos como el Modelo, *ergo* él y su Modelo

---

«das wahrhaft erkennbare, bzw. wahrhaft erkennende Sein» (cf. la pág. 40, donde la enigmática frase «rein theoretisch oder der Möglichkeit nach» contribuye poco a modificar su afirmación).

[43] Sobre los primeros especialistas, *vid.* el ignorado artículo de Rich, «The Platonic Ideas as the thoughts of God», *Mnemos.,* 1954, pág. 123, n. 1. Cf. también Moreau, «The Platonic Idea», *IPQ,* 1969, págs. 509 y sig., pasaje que encuentro difícil de reconciliar con la pág. 511, n. 135, donde habla de las ideas dentro del Ser Vivo arquetípico como «los *verdaderos* objetos del Intelecto» y del orden inteligible como *percibido* por Dios y convertido en «la norma (δεῖν) de sus acciones» (los subrayados son míos); Cornford, *PC,* págs. 40 y sig.; Skemp, *TMPLD,* pág. 108, y cf. pág. 115; Taylor, *Comm.,* págs. 81 y sig. Añádase Brochard, *Études,* págs. 95-97. Brochard critica a Lutoslawski al respecto en sus *Études,* pág. 166, n. 1.

[44] Τὸ εἶναί τε καὶ τὴν οὐσίαν, *Rep.* 509b.

[45] Cf. Thompson sobre *Fil.* 26c *(JPH,* 1882, pág. 20): «A quienes el lenguaje elevado que se aplica en la *República* a Ἀγαθόν les pueda haber inducido a la tentación de creer que el Dios de Platón era, si no un número, una Idea, encontrarán, pienso yo, un correctivo a su interpretación errónea en el pasaje citado del *Filebo* (26e y sig.). Las palabras son evidentemente tan explícitas que parecen concebidas con la finalidad de echar por tierra la deducción a la que he hecho alusión.»

son expresiones míticas que se aplican a lo mismo [46]. En el contexto, esta interpretación fuerza demasiado el sentido de las palabras. El Artífice, dice Timeo (29a-30b), siendo bueno e incapaz, por lo tanto, de sentir celos, quiso que todo fuera lo más semejante a él posible. Ésta es la verdadera razón de la génesis del mundo. Deseando que todo fuera bueno y nada malo, en la medida de lo posible, él tomó la materia con su movimiento incesante y discordante y la redujo a orden. Juzgando, además, que todo lo que estaba en posesión de una naturaleza visible era mejor dotado de razón que sin ella, hizo el cosmos como una criatura racional y viva. Eso es todo. El mundo se parece a su Artífice sencillamente en que es: *a*) bueno, y *b*) vivo y racional. Para lograr este fin él lo modeló sobre las Formas eternas (29a).

Al describir las Formas como pensamientos de Dios, algunos hablan en términos del concepto aristotélico del pensamiento que se piensa a sí mismo. Así Archer-Hind: «De ese modo el dualismo se desvanece en la identificación final del pensamiento y su objeto... El Pensamiento tiene que pensar: y puesto que sólo existe el Pensamiento, sólo puede pensarse a sí mismo» [47]. El supremo Dios de Aristóteles, a diferencia del de Platón, está absorto en una eterna autocontemplación hasta el extremo de excluir cualquier providencia o planificación de un mundo, apoyándose en el argumento de que el pensamiento del ser perfecto sólo puede tener por objeto lo que es mejor y lo mejor es él mismo. De qué manera lleva a cabo él esto se explica basándose en las líneas de la psicología general aristotélica. En la sensación y el pensamiento la *psyché* se asimila a la forma (ya resulte ser sensible o inteligible) sin su materia. (Por supuesto que la Forma es interna para Aristóteles.) Ambos son funciones puramente psíquicas, aunque en la sensación la *psyché* emplea como instrumentos los órganos corpóreos. En la visión, el ojo, un órgano físico, se colorea, pero la *psyché* se hace *consciente del color.* En el pensamiento, la *psyché* se asimila directamente a la forma inteligible, es decir, a la esencia definible del objeto. Mas aprehender una forma no es un acto indiferente como ponerse un abrigo. En cuanto la actualización de una potencia implica un cambio en el objeto dotado de forma. Al pensar en algo, la mente *se convierte* en ese objeto en la medida en que es un objeto de pensamiento, es decir, asume su forma inteligible. Ésta es la razón de que, cuando pensamos en cosas o en personas, nosotros supongamos normalmente que el objeto del pensamiento está fuera de la mente, no identificando de una forma completa el pensamiento y su objeto, porque sigue permaneciendo el elemento material que evidentemente la

[46] Por ejemplo, la argumentación de Hager es *(o. c.*, pág. 43): «Die Welt nach Platon nicht zwei verschiedenen Wesenheiten ähnlich sein und werden kann».

[47] A.-H. *o. c.*, pág. 28. «Puesto que sólo existe el Pensamiento», la aceptación de lo que hay que probar es sin lugar a dudas un ejemplo perfecto de *petitio principii.*

mente no absorbe [48]. Consideremos, sin embargo, el caso especial de Dios. En cuanto ser perfecto, es actualidad pura, exento por completo de potencialidad irrealizada. De aquí que el objeto de su pensamiento (él mismo) no tenga materia [49] y, por ello, sólo forma inteligible. Si la mente, en el proceso humano del pensamiento, llega a identificarse con la forma inteligible de su objeto, la identificación de la mente y su objeto tiene que ser en este caso completa. Añadamos el hecho de que el acto de pensamiento es eterno y que ya no puede haber distinción alguna entre el pensamiento y su objeto: su esencia es una e indivisible [50].

Siendo esto así, hay mucho que decir sobre la sugerencia de Audrey Rich, en el artículo citado anteriormente (pág. 275, n. 43), de que la noción de las Formas como pensamientos de Dios en Platón se originó en el deseo de la Antigüedad tardía de reconciliar la teoría platónica de las Formas independientes con la doctrina aristotélica de la forma inmanente [51]. Nuestra excursión por la psicología aristotélica puede haber parecido fuera de lugar y su brevedad evidentemente hace a Aristóteles escasa justicia, pero espero que haya sido clara, y era necesaria para poner de relieve, por contraposición, cuán imposible habría sido que Platón, con sus diferentes supuestos metafísicos y psicológicos, hubiera reducido las Formas a pensamientos en la mente del Creador. En todos los diálogos en que las Formas aparecen, su existencia independiente de una posible mente que las conciba es un rasgo dominante. La analogía artesanal prevalece y, mientras que para Aristóteles la forma de su producto tiene que preexistir *en la mente del artesano* [52] para Platón el artesano mira (a una doble distancia quizá) a un modelo o Forma objetiva, eterna y fija, que él intenta reproducir, aunque con éxito imperfecto. Las tres últimas palabras se aplican incluso al Artesano divino que hizo el mundo, porque él también tuvo que trabajar con un material que sólo en parte podía dominar. De él debemos ocuparnos ahora.

El material (48d-53c). Muchos han lamentado la oscuridad de gran parte del *Timeo*. En este caso la advertencia —y fuerte— viene del mismo Platón. Timeo dice que él debe empezar de nuevo. Antes parecía como si bastara hablar de un modelo y su copia, pero ahora el *lógos* exige algo más, «una con-

[48] Esto se aplica incluso cuando nosotros pensamos sobre nosotros mismos: αὐτῆς δ' ἐν παρέργῳ, *Metaf.* 1074b36.

[49] La materia *es* potencialidad y la forma actualidad *(De an.* 412a9).

[50] Sobre la actividad de Dios como pensamiento de sí mismo, vid. *Metaf.* Λ, caps. 7 y 9. El cap. 9 alude a la doctrina general de la naturaleza del pensamiento que se expone en *De an.* Sobre la sensación *vid.* el libro 2, cap. 12, y sobre el pensamiento 3, 4, esp. 430a2-9.

[51] R. M. Jones ha escrito también sobre el origen de la noción, en *CP*, 1926.

[52] *Metaf.* 1032b1: ἀπὸ τέχνης δὲ γίγνεται ὅσων τὸ εἶδος ἐν τῇ ψυχῇ.

cepción oscura y difícil». Junto a los dos tiene que existir eso *en que* el devenir acontece. Explicarlo es difícil. Después de un primer intento, él debe «intentar expresarlo con mayor claridad aún» (50a), pero en 50c, las copias de las Formas entran en el devenir «de un modo extraño difícil de expresar». De nuevo, él es «invisible e informe, conteniendo todas las cosas, participando del modo más desconcertante de lo inteligible y difícil de capturar» (51a-b); «indestructible... asible sin los sentidos mediante una especie de razonamiento bastardo, difícilmente creíble» (52a-b). En su esfuerzo por describirlo Platón recurre a un símil detrás de otro y será prudente hacer una enumeración ordenada de las distintas expresiones usadas conforme él se esfuerza por transmitir de su propia mente a las nuestras esta noción misteriosa [53].

1. Es un elemento último, que ha existido como Ser y devenir, «incluso antes de que el mundo naciera» [54].

2. Su naturaleza y función son «ser el Receptáculo y, por así decir, nodriza de todo devenir» (49b). Puesto que no existe una semejanza obvia entre un receptáculo y una nodriza, habría sido mejor que Platón hubiera omitido «nodriza» y se hubiera atenido a la imagen de la madre. («Nodriza» aparece de nuevo en 52d5.)

3. Es una sustancia plástica [55] capaz de recibir impresiones, movida y conformada por lo que entra en ella (50c).

4. La imagen anterior se amplía y ejemplifica. Un material blando que va a tener un dispositivo impreso en su seno debe hacerse ante todo lo más liso posible (50e). En 50a-b, la ejemplificación es el oro, que un orfebre moldea en muchas formas diferentes. Si se le preguntara respecto de cualquiera de ellas «¿Qué es?», lo más prudente sería responder «oro», no «un anillo» o «un triángulo», porque, incluso mientras se expresaban las palabras, es posible que le estuviera dando una forma diferente. O «la naturaleza que recibe todos los cuerpos». Ella es sólo ella misma, no ninguno de ellos. Si se lo asemejara a cualquiera de las cosas que alberga, reproduciría mal las demás cosas, al introducir también sus rasgos propios.

---

[53] Ha sido objeto de controversia a través de los siglos. Baeumker, en su libro *Das Problem der Materie* (2 Abschnitt, págs. 110 y sigs.), incluye un examen extenso de las opiniones desde Aristóteles hasta su propia época, pasando por Plutarco y los neoplatónicos.

[54] Por supuesto que hubo una γένεσις antes de la γένεσις de nuestro mundo: el acto del Demiurgo consistió simplemente en introducir orden en ella. Luego se tratará de la cuestión del origen temporal del mundo (págs. 314-320, *infra*). Por el momento, quienes lo deseen pueden tomar «antes» refiriéndose solamente a la prioridad lógica.

[55] Ἐκμαγεῖον (50c2) se usa en *Teeteto* referido a un bloque de cera liso antes de que las impresiones se graben en él, pero, en 194d, alude a las impresiones grabadas ya. Este segundo sentido de «moldes» o «tintes» aparece de nuevo en *Leyes* 800b, donde determinados casos típicos deben usarse como ἐκμαγεῖα para los legisladores y probablemente es el más común. Aquí, sin embargo, sólo debe entenderse el primer sentido. El receptáculo tiene que ser ἄμορφον ἁπασῶν τῶν ἰδεῶν ὅσας μέλλοι δέχεσθαι (50d). Cf. el uso de ἐκτυποῦσθαι, en 50d.

5. La misma observación se hace al compararlo con los aceites que se usan como base para los perfumes. Ellos mismos deben ser lo más inodoros posible (50e5-8).

6. «El recipiente es adecuado asemejarlo a una madre, el modelo de devenir a un padre [56], y la naturaleza que surge entre ellos a un hijo.» Que el padre era la única causa de la generación era una creencia griega común, contribuyendo la madre solamente a la alimentación y a proporcionar un lugar para que el embrión crezca [57]. De aquí que «madre y receptáculo», en 51a, vayan juntos de una manera tan natural. Hay también una huella clara de los pitagóricos, con su asociación de lo ilimitado con lo femenino y de la unidad, el principio del límite y el orden, con el *spérma* (Arist., *Metaf.* 1091a16; vol. I, págs. 237 y sig., 266).

7. Después de todo lo anterior, Platón alude al Receptáculo como «espacio» (χώρα) y dice que proporciona una «sede» (ἕδρα) a todo lo que deviene (52a8-b1). Es lo que nosotros tenemos en cuenta cuando imaginamos [58] que todo lo que existe tiene que estar en un lugar determinado y ocupar un espacio (52a-b), y, al hacer el resumen en 52d, él se refiere a estos tres factores como Ser, Espacio y Devenir.

8. Está en un movimiento constantemente irregular, balanceándose y zarandeado «como el grano en una criba» por los «poderes» de los elementos rudimentarios o de las cualidades que le impregnan y, a su vez, produciendo un efecto sobre ellos (52e3-5).

¿Qué podemos hacer con este algo obscuro y dudoso, a duras penas objeto de creencia y no digamos de conocimiento? Su esencia radica en la afirmación repetida con frecuencia, reforzada por los símiles de la cera para grabar y la base para los perfumes, de que en sí no debe tener cualidades perceptibles. Puesto que su función consiste en «recibir» las copias sensibles de las realidades eternas, debe carecer de toda forma [59] propia que pudiera desvirtuar la imagen. Es el medio o material «en el que» (de nuevo una frase repetida) se originan todas las cosas o cualidades perceptibles.

---

[56] Τὸ ὅθεν se refiere a la frase anterior y es, más literalmente, «aquello de lo que todo lo que deviene tiene su desarrollo por el hecho de hacerse semejante a ello». Sorprendentemente, quienes sostienen la identidad del Demiurgo con su Modelo no se han servido, por lo que yo sé, de esta comparación del segundo con un padre.

[57] Cornford toma los ejemplos de la literatura griega, *PC*, pág. 187. Aristóteles llama al flujo menstrual la «materia» (ὕλη) del niño, mientras que el semen suministra la causa eficiente y la forma (*GA* 729a32, 738b20).

[58] Ὀνειροπολοῦμεν. Es un «sueño» porque evidentemente lo que existe realmente (es decir, las Formas) no está en el espacio. Sobre este sentido figurado de sueño cf. *Rep.* 476c, 534c. *Vid.* también Baeumker, *P. d. M.*, pág. 139, y, respecto del hipérbaton, Cornford, *PC*, pág. 192, n. 2.

[59] Μορφή, εἶδος e ἰδέα se usan todos en este sentido no técnico (50c1, d7, 51a2, 7).

«Recibir (δέχεσθαι), en estos pasajes, tiene un sentido amplio, especialmente el de recibir una marca o asumir un rasgo. Platón no había desarrollado el vocabulario técnico aristotélico de potencialidad y acto, pero no es engañoso decir que el material tiene en sí y por sí (en el que nunca se presenta un estado desnudo, como tampoco en la materia prima de Aristóteles, de la que, como en Platón, se componen [60] las clases más simples de cuerpo) la potencialidad de ser informado por las propiedades del fuego, el aire, el agua o la tierra [61]. La frase «en el que», como sostuvo Baeumker, sin lugar a dudas no confirma su opinión de que el receptáculo es meramente «espacio vacío, mera extensión», porque es ambigua tanto en griego como en inglés. Un busto de barro está en el espacio, pero también está modelado en barro [62].

El tercer postulado, pues, es algo que puede llamarse una matriz (ἐκμαγεῖον) o, alternativamente, espacio (χώρα) [63]. Muchos buenos especialistas, desde Zeller en adelante, han insistido en que Platón entendía que no representaba sino el espacio vacío, o la extensión, y algunos lo han comparado

[60] Se ha puesto de moda negar que Aristóteles creyó en una «materia prima». *Vid.*, por ejemplo, los apéndices de Charlton a su edición de *Phys.* 1 y 2, págs. 129-145 (criticado por Owen, en *Phoenix*, 1971, págs. 281 y sig.). Pero yo continúo considerando como tal la ὕλη... ἐξ ἧς γίνεται τὰ καλούμενα στοιχεῖα, llamada también τό δυνάμει σῶμα αἰσθετόν *(GC* 329a26 y 33). No me convence en absoluto el artículo de H. R. King, en *JHI*, 1956, págs. 370-90, pero éstas son cuestiones para el volumen próximo.

[61] Baeumker no apoya con razones su afirmación de que «Der Begriff des bloss möglichen seins auf den Aristoteles das Wesen der Materie zurückführt, ist dem Plato noch fremd» *(P.d. M.*, pág. 186). Platón carece de un término técnico para ella y confiesa que está intentando expresar una concepción nueva y difícil. En un contexto diferente expresa de un modo claro la distinción entre conocimiento potencial y actual, en *Teet.* 197b-d. (Cf. Arist., *EN* 1146b31, y Taylor, *PMW*, pág. 343).

[62] Baeumker, *P.d. M.*, pág. 166. Está siguiendo a Zeller (II.1, pág. 734, n. 1) y ha sido seguido por Solmsen *(ASPW*, pág. 122) y Cornford, quien escribe *(PC*, pág. 181): «No hay justificación alguna para llamar al Receptáculo "materia" —un término no usado por Platón—. El Receptáculo no es "de lo que" (ἐξ οὗ) las cosas se hacen, es aquello "en lo que" (ἐν ᾧ) aparecen las cualidades, del mismo modo que las imágenes fugaces se ven *en* un espejo». Pero cf. 50e, ἔν τισιν τῶν μαλακῶν σχήματα ἀπομάττειν, mientras que ἐν se usa referido al oro para expresar la misma noción. (La distinción falsa es formulada de nuevo por Düring, *Aristóteles*, pág. 31, n. 202.) El uso indiferente de las dos expresiones en relación con la materia prima lo ejemplifica el hecho de que aparezcan juntas en *Fil.* 59e y *Pol.* 288d. Keyt *(AJP*, 1961, pág. 298) piensa también que la comparación con un espejo «capta mejor el pensamiento de Platón». Pero merece la pena destacar que, aunque Platón usa una rica variedad de metáforas para expresar su difícil concepción y aunque (como Keyt observa) la metáfora del espejo es una de sus favoritas, sin embargo, «al tercer factor nunca se le llama de hecho un espejo» (Keyt, *l. c.).*

[63] Éstas son las dos únicas palabras que se aplican a ese factor sin restricción o expresión comparativa (como καθάπερ, οἷον, προσεικάζειν). Yo no mencionaría algo que puede ser perfectamente accidental, si no fuera por el hecho de que Baeumker *(o. c.*, pág. 184) sostiene que ello confiere un status especial a χώρα, sin mencionar a ἐκμαγεῖον.

con la materia de Descartes [64]. «Que la llamada "materia primaria" del *Timeo* es el espacio en tres dimensiones y nada más», declaró Burnet *(T. to P.*, pág. 344) «es realmente absolutamente cierto, ateniéndonos al propio lenguaje de Platón y a las afirmaciones de Aristóteles.» Pero es el momento de prestar atención al consejo de Timeo (49a-b) de que, para comprender el Receptáculo, lo primero que necesitamos es «una exposición firme y fiable» del fuego, el aire, el agua y la tierra, a los que Platón, como Empédocles, considera como los elementos constitutivos *corpóreos* primarios de todo lo que existe en el mundo físico. Nadie, dice él, ha explicado su origen y nosotros hablamos de ellos como de elementos últimos sin saber lo que son. Lejos de ser *stoicheîa* [65], son incluso más complejos que las sílabas. ¿A qué se parecían, debemos preguntar, antes de la formación del cosmos? (48b-c).

En primer lugar, la observación evidencia que ellos son inestables, cambiando constantemente uno en otro por condensación y densificación y por rarefacción o dispersión —la antigua concepción jonia—. Por lo tanto, no podemos llamar a ninguno de ellos una cosa existente, sino sólo una cualificación provisional, un «tal», no un «esto» [66]. Pero las cualidades presuponen

---

[64] Por ejemplo, Baeumker, *o. c.*, pág. 187; Taylor, *Comm.*, págs. 312, 322, 387; Milhaud y Robin (Claghorn, *ACPT*, pág. 15, n. 19). Pero Brochard escribió *(Études*, pág. 108): «Quant à voir dans Platon un precurseur de Descartes, ce n'est pas possible». Su razón es que no hay nada geométrico en relación con el Receptáculo de Platón. Esto es indudablemente cierto y Taylor se equivoca al llamarlo «extensión geométrica». Popper proporciona un útil resumen de la teoría cartesiana en su artículo, en *Studies in the Philosophy of Biology*, 1974, pág. 262. Obsérvese (especialmente teniendo en cuenta lo que vendrá después) que él no habla de que Descartes redujo la materia a pura extensión, sino a «substancia extendida». La materia no se redujo a espacio, sino que *«el espacio se redujo también a materia*, puesto que no *existía el espacio vacío*, sino sólo la extensión espacial esencial de la materia». (La cursiva es mía.) Popper ve el Receptáculo de Platón como algo similar, un «medio de tipo líquido» en el que el movimiento giratorio podría tener lugar sin un espacio vacío *(C. and R.*, pág. 81, n. 22).

[65] Elementos o letras, págs. 190, 226, *supra*. Al contrario que Empédocles, los atomistas intentaron penetrar más allá de los cuatro elementos, pero, en opinión de Platón, se equivocaron en sus respuestas. Hay que advertir a los estudiosos serios de *Tim.* que este pasaje (más o menos de 49b a 50b) ha sido objeto de una controversia prolongada. La interpretación de Cornford, en *PC*, págs. 178-80, fue rebatida por Cherniss, en *AJP*, 1954. Gulley, en *AJP*, 1960, considera la interpretación de Cherniss «refutable por sí misma e incorrecta» y, en la misma revista, en 1960, E. N. Lee tuvo algo que decir tanto sobre Gulley cuanto sobre Cherniss.

[66] La objeción de Owen *(SPM*, pág. 323) de que ni siquiera la palabra τοιοῦτον puede usarse con coherencia y contradice a *Crát.* 439d8-9, ha sido abordada, espero, en las págs. 92-94, supra. (cf. también la página siguiente, sobre *Tim.* 52a5). No debemos confundir el flujo heraclíteo de un mundo sin Formas inmutables detrás de sí («aunque la Belleza en sí nos da esquinazo», *Crát., l. c.)* y el mismo flujo en un esquema (platónico) que incluye las Formas. Desde que se escribió este capítulo, D. J. Zeyl, en *HSCP*, 1975, ha ofrecido una interpretación nueva de este pasaje relevante y su contexto, con una crítica detallada de otras opiniones recientes.

algo en lo que aparecen y de lo que desaparecen [67]. Platón, puede decirse, está esforzándose por expresar por primera vez lo que Kant dijo en 1781 y William Whewell sesenta años después.

> Si nosotros eliminamos de nuestro concepto empírico de un cuerpo, uno a uno, todos y cada uno de los rasgos de él que son [meramente] empíricos, el color, la dureza o suavidad, el peso, incluso la impenetrabilidad, permanece aún el espacio que el cuerpo (ahora completamente desaparecido) ocupaba, y éste no puede eliminarse. Por otra parte, si eliminamos de nuestro concepto empírico de cualquier objeto, corpóreo o incorpóreo, todas las propiedades que la experiencia nos ha enseñado, no podemos, sin embargo, eliminar esa propiedad mediante la cual el objeto se piensa como sustancia o como inherente a una sustancia [68].

Inmediatamente después viene en Platón el símil del oro trabajado en formas diferentes. Al igual que él, el «recipiente de todos los cuerpos», «de todo lo generado y perceptible» (50b, 51a), sigue siendo el mismo, desligado de cualquiera de las propiedades que entran en él y que Platón revela ahora

[67] He soslayado la palabra «substrato» precisamente porque Platón carece del término aristotélico ὑποκείμενον, ¿pero no es esto lo que nosotros entendemos normalmente mediante la palabra? Taylor *(Comm.*, pág. 387) nos prohíbe «introducir de Aristóteles la noción de "materia" como un substrato de los acontecimientos. Aristóteles es muy explícito... sobre que Timeo no tiene noción de una "materia" diferente de χώρα». Él no ofrece referencias, pero puede pensarse en *Fís.* 209b11, donde Aristóteles dice τὴν ὕλην καὶ τὴν χώραν ταὐτόν φησι εἶναι ἐν τῷ Τιμαίῳ. Esto significa que (como es obvio) él identificó la materia y el espacio, no que reemplazara la materia por el espacio. Es una coincidencia interesante léxica que materia (ὕλη) sea para Aristóteles, «en el sentido más estricto», el substrato que *recibe* el devenir y el perecer (τὸ ὑποκείμενον τῆς γενέσεως καὶ φθορᾶς δεκτικόν, *GC* 320a2). Se mantiene aún con fuerza la idea de que la identificación aristotélica del platónico ἐκμαγεῖον con su propia ὕλη se apoya en una mala interpretación. Cf. Solmsen, en *Mus. Helv.*, 1976, pág. 27, citando a Cherniss, *ACPA*, págs. 165 y sigs.

[68] Kant, *Crit. of Pure Reason*, Introd. a la 2.ª ed., parágrafo 2, trad. de Kemp Smith. (El pasaje puede hallarse en Edwards y Pap, *Mod. Introd. to Phil.*, 3.ª ed., pág. 688.) Cf. Whewell, *Phil. of the Ind. Sciences*, 2.ª ed., 1847 (reimpresión nueva, 1967). La noción de la substancia como un substrato del cambio no cae en gracia a la mayoría de los científicos modernos, como tampoco les caía en gracia a Berkeley y Hume, y Dingle, en un artículo en *BJPS*, 1951, la rechaza como precientífica y pueril. Von Weizsäcker, sin embargo, habla de un modo más cauto en *W.-V. of Phys.*, págs. 31-33 y, en América, E. J. Nelson emprendió, en 1949, una ardorosa defensa de la substancia en este sentido, como algo indispensable para el conocimiento empírico *(vid. Philos. for the Future*, ed. Sellars, etc., págs. 106-24). Stebbing escribió sobre la necesidad psicológica permanente de una concepción semejante, en *MIL*, pág. 404. G. E. R. Lloyd me ha indicado que, en esta cuestión, debe formularse una distinción entre la aplicación de la idea de substancia a los objetos perceptibles ordinarios (donde sin una idea semejante sería difícil dar sentido a nuestra experiencia) y las investigaciones de los físicos en materia y energía, que la han rechazado ampliamente. Dingle y Nelson podrían tener razón.

como copias de las realidades eternas [69] (50b-c), porque existe una Forma inteligible para cada uno de los cuerpos primarios. El fuego y los demás elementos del mundo físico adoptan los nombres de sus Formas y, aunque generados, en movimiento constante, apareciendo y desapareciendo en un lugar concreto, *se parecen* a estas realidades inmutables [70]. Tenemos aquí la relación familiar de imitación en la doctrina clásica de las Formas, que Platón nunca abandonó, pero que ha depurado de tres modos:

1) Se omite la noción dudosa de «participación».

2) Se ofrece una respuesta definitiva al interrogador anónimo del *Fedón*. Las cualidades opuestas no pueden cambiarse entre sí, ni es exacto decir, como se decía allí, que las «cosas» (πράγματα) toman estas cualidades alternativamente [71]. Se requiere un substrato neutro, el cual, al recibir la impresión de las Formas, produce cosas o cuerpos visibles y tangibles.

3) Los intérpretes del *Fedón* han discrepado sobre el status de «la altura que hay en nosotros», en 102d, y sobre el sentido en que, en éste y en otros diálogos del período medio, la Forma estaba «presente» en los particulares, sobre lo que Platón fue deliberadamente impreciso (100d). Algunos han considerado que la altura inmanente no era la Forma en sí, sino algo más bajo en la escala ontológica [72]. Timeo no es ambiguo. La Forma «ni admite nada en su seno ni entra en nada más» (52a); son sólo imágenes o copias de las Formas [73] las que entran en el Receptáculo y lo abandonan, haciéndolo en parte ardiente, en parte húmedo, etc.

Algunos de quienes han interpretado el Receptáculo como «materia» destruyeron su argumento al identificar la materia con el cuerpo *(Körper)*, asegurando con ello que las críticas posteriores errarían la dirección. Por supuesto que no es un cuerpo (que posee cualidades sensibles), como tampoco es un cuerpo la «materia prima» de Aristóteles. Es una abstracción [74], que se alcanza analizando la substancia corpórea de una forma considerada necesaria para que ambos filósofos puedan escapar de Parménides y explicar el hecho

[69] Μιμήματα 50c5, ἀφομοιώματα, 51a2.

[70] Ὁμώνυμον ὅμοιόν τε, 52a5.

[71] *Fedón* 103a-c; vol. IV, pág. 344.

[72] Así, Ross escribió *(PTI*, pág. 30): «Lo que está presente en la cosa particular no es, hablando estrictamente, la Idea, sino una copia imperfecta de la Idea» y Rist y Cornford han tenido opiniones semejantes» *(vid. supra*, pág. 59 con n. 35, y Cornford, *P. and P.*, pág. 78). Yo mismo veo poderosas razones en su contra, pero he sentido la duda de si la propia mente de Platón tenía las ideas claras al respecto *(supra*, pág. 52).

[73] Τῶν ὄντων ἀεὶ μιμήματα, 50c5.

[74] Es decir, algo que nosotros abstraemos o separamos en el pensamiento de aquello de lo que de hecho es inseparable, no un *mero* pensamiento o producto de la imaginación, «bloss einen vorgestellten oder logischen Raum» (Gauss, *Handk.* III.2, pág. 198), pero no una abstracción en el sentido de Cornford *(PC*, pág. 203).

del cambio. Ella le sugirió a Platón el concepto de espacio, no un espacio vacío como han pensado algunos [75], sino siempre lleno de una clase primitiva de cuerpos, moviéndose en todos los sentidos de la palabra *kínesis* —que cambian, se engendran y perecen, cayendo unos sobre otros debido a su falta de homogeneidad y equilibrio (52c)— y comunicando este movimiento al Receptáculo mismo. Que el Receptáculo mismo debía estar en estado de agitación y comunicar su agitación a sus contenidos es el argumento más fuerte a favor de la suposición de que Platón pretendía decir lo que dijo cuando lo llamó no sólo espacio, sino una matriz, «materia sin propiedad», como lo describe Popper, comparándolo con el *Ápeiron* de Anaximandro *(OS* 1, pág. 211). Este caos, dispuesto «sin razón [76] o medida», es lo que el Demiurgo tomó en sus manos: «fuego y agua, tierra y aire, mostrando huellas [77] de sí mismos, pero en una condición tal como cabría esperar de todo aquello de lo que Dios está ausente» (53b3-4). De quien los contiene, en la medida en que puede asirse su naturaleza, sólo puede decirse que su parte encendida aparece como fuego, la parte húmeda como agua, etc. (51b), de manera que ello ofrece a la visión todo tipo de apariencias (52e1), aunque, si se lo considera sustraído de las propiedades diversas que lo impregnan eternamente, por supuesto que es completamente imperceptible [78].

¿QUÉ ES LO QUE EXACTAMENTE «ENTRA EN EL RECEPTÁCULO Y LO ABANDONA»? [79]

«Ninguna Forma entra en nada más». Esto concuerda con el papel puramente paradigmático de las Formas en estos diálogos tardíos, pero es difícil

[75] Especialmente en Alemania: «das Leere» o «leerer Raum», Zeller, II.1, pág. 740, apoyado por Baeumker y otros. Pero en el cosmos no existe el vacío (58a7, 79b1, 80c3 e *infra*, pág. 305, n. 139), ni tampoco, pienso que podamos suponerlo, en la mezcla caótica que lo precedió.

[76] O proporción, ἀλόγως. Cf. nuestro uso de «irracional» con el sentido de «sin proporción» (Popper, *C. and R.*, pág. 84).

[77] Ἴχνη, primariamente pisadas y, por lo tanto, huellas de lo que ha pasado más bien que, como en el pasaje que nos ocupa, referido a los comienzos del desarrollo futuro (pero cf. el uso en *Pol.* 301e). Pero Platón, con su figura del ἐκμαγεῖον en mente, los considera como *impresiones* en el Receptáculo. Con ἐκτύπωμα y ἀπομάττειν, cf. Teócr., 17, 122: ποδῶν ἐκμάσσεται ἴχνη (de polvo). De este estado inicial Platón dice, en 69b, que entonces no había nada que mereciera los nombres que ahora le aplicamos —fuego, agua y los demás.

[78] Esto debería poner en evidencia que no existe contradicción, como han afirmado algunos, entre «invisible», «asido sin el concurso de la sensación» (51a7, 52b2) y «apareciendo de todas las formas a la vista», por otra parte, junto con la afirmación de que Dios se hizo cargo de «todo lo que era visible» (30a2).

[79] Τὰ εἰσιόντα καὶ ἐξιόντα. Es terriblemente difícil evitar la palabra «cosas» y, una vez más, uno envidia el recurso griego que tiene Platón a su disposición de usar sólo el participio neutro plural.

comprender las intenciones exactas de Platón. ¿Ha explicado él realmente la relación entre las Formas y los fenómenos? ¿Qué son las «copias» que, penetrando en el Receptáculo, lo impregnan de ignicidad, acuosidad, etc.? «No las cualidades, sino formas materializadas», dijo Proclo de una forma oracular [80], pero esto difícilmente suena a platónico. Teniendo a las Formas sólo como modelos, él establece como premisa, en el *Filebo* y aquí, una Causa eficiente separada que crea un cosmos a imagen de las formas. Esta Causa es la Inteligencia o Dios, pero hasta ese momento no existe un cosmos, ni Dios ha tomado aún el caos en sus manos. Su confesión de que las copias de las Formas «toman de ellas su marca de un modo misterioso y apenas explicable» (50c) evidencia su desconcierto como filósofo. Él no ha perdido la fe en la trascendencia de las Formas, una creencia en parte religiosa, como mostró sobre todo el *Fedro*, pero uno no puede dejar de sentir la sensación de que ha llegado el momento de que Aristóteles se presente con su concepción de la forma como el elemento inteligible y definible que hay *en* las cosas. Ayuda poco suponer que el caos precósmico nunca existió realmente, sino que sólo describe a lo que se parecería el mundo si no estuviera ordenado de un modo divino. El análisis nos deja dos categorías, dos Formas que se parecen, de las que sólo parece precisarse una: las copias (μιμήματα), cuya presencia en el Receptáculo del Devenir le confiere un carácter visible y tangible, y los cuerpos físicos, o «cosas que devienen», «semejantes» también a las Formas y que reciben su nombre de ellas, compuestas juntamente de las copias y el Espacio [81]. Es indudable que las copias serían en términos modernos lo que las

[80] Ἔνυλα εἴδη. *Vid.* Cornford, *PC*, pág. 183. «Las Formas materializadas» son una concepción aristotélica, aunque no, como dice Cornford, una frase aristotélica. Λόγοι ἔνυλοι aparece una vez, en *De an.* 403a25, referido a πάθη ψυχῆς.

[81] ¿Es esto estrujar demasiado las analogías? Archer-Hind dice simplemente: «Los objetos sensibles de la persecución *son* las εἴδη εἰσιόντα καὶ ἐξιόντα» *(Tim.*, pág. 45; la cursiva es mía). Esto puede ser acertado, pero Platón parece decir que, tanto entonces como ahora, los objetos perceptibles son cuerpos, aunque en un estado más fluido incluso, mientras que las cosas εἰσιόντα καὶ ἐξιόντα son sólo las características formales de la tierra, el aire, etc. (μορφαί 52d6).

Es indudable que la ontología y la cosmología de *Fil.* y *Tim.* se arrojan mutuamente luz, pero —al menos respecto al caos primitivo— pienso que es un error esperar una correspondencia literal entre los rasgos de ambos. El de Archer-Hind es un buen intento, pero, en primer lugar, es evidente, ateniéndonos a *Fil.* 23c9 y 24a2, que no existe diferencia entre πέρας y τὸ πέρας ἔχον. Además, el aspecto temporal de la creación (sea literal o mítica) colorea la exposición de Timeo e impide una equivalencia exacta. Si el elemento de πέρας se representa en *Tim.* por las μιμήματα de las Formas que se infiltran, tenemos el problema de que los rasgos de πέρας incluyen la medida, la proporción y el número. A ellos se les excluye expresamente del caos primitivo, para ser añadidos por Dios (53a-b), ya pensemos en él, en términos platónicos, como existiendo «antes de la creación del mundo», o simplemente como una descripción imaginativa del cosmos carente de su organización racional. Por esta razón la idea de Ross de que las cosas εἰσιόντα καὶ ἐξιόντα son figuras geométricas es imposible (Arist., *Metaf.*, vol. I, pág. 168).

llama Crombie *(EPD* II, págs. 303-5), ejemplos de una propiedad en cuanto opuestos a las propiedades como tales, pero para Platón las Formas nunca fueron exactamente propiedades y dudo que tuviera una absoluta claridad de ideas al respecto. Privada del brillo casi místico de convicción y del lenguaje religioso que la acompaña en los grandes diálogos del período medio, y transferida al ambiente de un *Ápeiron* anaximandreo, la relación entre las Formas y el mundo natural se hace difícil de explicar. Mas las Formas siguen siendo para Platón el único puente posible entre la ausencia heraclítea de estabilidad y la unidad inmóvil de Parménides. Cada una de ellas por sí haría imposible el conocimiento y, por ello, un filósofo no las puede admitir.

¿CUÁL ES LA CAUSA DEL MOVIMIENTO PRECÓSMICO?

Ésta es otra cuestión sobre la que los especialistas están, y seguirán estando, divididos [82]. La razón de Timeo para explicar el movimiento en el Receptáculo del Devenir es puramente mecánica (52e): «Puesto que estaba lleno de poderes [83] que no eran semejantes ni uniformemente equilibrados, ninguna parte de él estaba equilibrada, sino que se encontraba doquiera movido y sacudido por ellos de una forma desigual y, por su propio movimiento, los movía a su vez» [84]. Plutarco, sin embargo, lo atribuía al alma, porque «el alma es la causa y el origen del movimiento» *(De an. procr.* 1015e): el alma del mundo era al principio irracional y, hasta que el Demiurgo la dotó de razón sus movimientos eran desordenados. Así, Cornford *(PC,* pág. 205): «Puesto que los movimientos corpóreos no pueden aparecer sin los automovimientos del alma, el otro factor presente en este caos tienen que ser los movimientos irracionales del Alma-Cósmica, considerada aparte de las revoluciones ordenadas de la Razón». Pero incluso un mito (si es que todo esto es mítico) debería de ser internamente coherente y, en la narración de Timeo, el movimiento desordenado existía antes de que se creara el alma-cósmica [85]. Plutarco, al igual que otros, tenía en su mente el *Fedro* (246c) y las *Leyes* (896a-b), donde Platón dice que el alma es la causa de todo movimiento, cualquiera que sea en el presente orden cósmico. Con el respeto debido [86], me gustaría sugerir que no

[82] Por citar sólo dos ejemplos, la opinión que se adopta aquí coincide con la de Crombie *(EPD* II, págs. 227 y sig.) más que con la de Skemp *(TMPLD,* págs. 76, 111, n. 1).

[83] Es decir, cualidades, caliente, frío, húmedo, seco, etc. (vol. I, pág. 308 n. 291). En 50a3, Platón usa la vieja palabra «contrarios».

[84] Στάσιν μὲν ἐν ὁμαλότητι κίνησιν δὲ εἰς ἀνομαλότητα ἀεὶ τιθῶμεν parece resolver la cuestión. Cf. Spoerri, *R. de Philol.*, 1957, pág. 213.

[85] Esto se escribió antes del artículo de J. S. Clegg «Plato's Vision of Chaos», aparecido en *CQ,* 1976, pero, después de haberlo leído, no veo razón alguna para modificar lo que he dicho.

[86] Tarán ha presentado una argumentación detallada en favor de la opinión contraria, en el parágrafo V de su artículo en Anton y Kustas, *Essays.*

debería intentarse ver una coincidencia literal en las palabras de tres diálogos muy diferentes, en dos de los cuales, al menos, la imaginación fértil de Platón está expresando su mensaje mediante imágenes diferentes. Sólo en el *Timeo* habla de un período anterior a la organización del cosmos y, en los otros dos, él está describiendo la naturaleza de nuestro mundo como si hubiera existido desde siempre. En las *Leyes* (896e-97b), los movimientos del alma son todos propiamente psíquicos, incluyendo el deseo, la reflexión, la atención, el consejo, el juicio verdadero y falso y las emociones. Ella puede evidenciar razón o locura, guiando las cosas bien o mal. En ambos casos, tomando como primarias estas nociones o similares, el alma «se hace cargo» de los movimientos secundarios de los cuerpos y origina su crecimiento y decadencia, su temperatura, sus texturas, sus colores y sabores. Pero (su alegato favorito) solamente un alma racional pudo originar la regularidad de los movimientos celestes (cf. 967b). No se precisa de gran ingenio para traducir esto en términos de una exposición genética, en la que, exactamente igual que hubo un período precósmico, del mismo modo hubo un período antes de que los movimientos físicos se debieran al deseo o juicio de cualquier alma, buena o mala. Evidentemente el *Timeo* no contiene indicación alguna de ninguna otra doctrina. Los movimientos precisamente «se originaron por la necesidad» (47e), cuya naturaleza es «causar el movimiento» (47e-48a) [87]. Finalmente, ese movimiento en el Receptáculo se debería a la necesidad inanimada de acuerdo con el esquema de Demócrito sobre el que Platón lo basó (pág. 289, *infra*).

La tesis de Platón es la misma de principio a fin: que nuestro mundo es el producto de la razón y el designio, no del azar. En este punto su blanco puede ser Empédocles, o posiblemente, como en otros lugares, Demócrito. Fue Empédocles quien atribuyó el movimiento específicamente a una pérdida del equilibrio [88]. Pero mientras que Empédocles estaba describiendo el origen del día y de la noche, que él atribuyó, al igual que sucedía con todos los fenómenos de nuestro mundo, al azar [89], para Platón ningún proceso inanimado podría producir una repetición tan uniforme. La totalidad de las cosas debe permanecer en confusión y desorden hasta que interviene la Inteligencia para rescatarlas.

[87] Es ἡ τοῦ ἀλόγου καὶ εἰκῇ δύναμις καὶ τὸ ὅπῃ ἔτυχεν de *Fil.* 28d.

[88] Empéd., DK A 30 (vol. II, pág. 196) τὸν ἀθροισμὸν ἐμβρίσαντος τοῦ πυρός. Según Aristóteles (*fr.* 208 Rose, DK 68 A 37), Demócrito usó el término más general ὁμοιότης. Cf. *Tim.* 52e: μηθ' ὁμοίων.

[89] *Frs.* 59.2, 103, 104, etc. *Vid.* el vol. II, págs. 172-75. Así hicieron por supuesto la mayoría de los cosmólogos primitivos, excepto Diógenes de Apolonia (vol. II, pág. 375) y, sobre todo, Demócrito.

LA NECESIDAD

Hemos visto que el Demiurgo no es omnipotente, sino que tiene que crear su cosmos en un material dado que no puede llevar a cabo la perfección inmutable del mundo inteligible [90]. Esta resistencia a la ordenación perfecta la atribuye Platón a la necesidad *(anánkē)*, que él presenta bajo dos aspectos, positivo y negativo. Por poner un ejemplo, Dios deseó que nosotros tuviéramos vista a fin de que, mediante la observación de los cielos, pudiéramos ser guiados a la filosofía (46e-47c). Ésta es su causa primaria. Pero la vista sólo era posible a través de los ojos —partes de un cuerpo hecho de cuatro elementos— y el funcionamiento de los rayos de luz. Platón describe detalladamente este mecanismo físico de la vista (45b-46c), llamándolo, al igual que a los demás órganos y procesos, «concausas» [91], secundarias y subordinadas. El error de la mayoría de los primeros filósofos había sido considerarlas como primarias. En el *Fedón* había censurado este abandono de la causación final como «absurdo» y «mera pereza» y despachó como una pérdida de tiempo el intento de explicar el mundo mediante «los aires, éteres, aguas y otras cosas extrañas» [92]. Ahora su actitud ha cambiado. Bajo el título «lo que acontece por necesidad», las condiciones y los procesos materiales ocupan por lo menos un tercio de la totalidad de la obra y se ofrecen explicaciones detalladas sobre el ingenio con que el Demiurgo los adaptó para unos buenos fines. El cosmos es «la obra combinada de la Razón y de la Necesidad», con la Razón prevaleciendo sobre la Necesidad mediante el uso de la «sabia persuasión», que es como actúa la Razón (47e-48a). La personificación de la Necesidad como «persuadible» es adecuada. En la poesía griega, incluyendo a los poetas filósofos Parménides y Empédocles, la diosa Necesidad, fiel a su nombre, era inexorable y «de poder invencible» [93]. Platón corrige esto utilizando sus propios términos míticos: en su mayor parte ella ha cedido a los argumentos de la Razón.

Pero no por entero. Volviendo al aspecto negativo de la necesidad, Platón

---

[90] Una observación hecha en el *Pol.* (269d): «Lo que nosotros llamamos universo (οὐρανός) y cosmos ha recibido muchos dones bienaventurados de su progenitor, pero, sin embargo, participa del cuerpo y, por ello, no puede permanecer siempre sin estar sujeto a cambio». Cf. la γενέσεως ἀναγκαία οὐσία, en 283d.

[91] Συναίτια, 46c, la palabra se usó en *Pol.* referida a las τέχναι subordinadas a una principal, del mismo modo que la fabricación de husos y lanzaderas se subordina al arte de tejer (281c-e).

[92] *Fedón* 98b-99c; vol. IV, págs. 320, 338 y sig. En contraposición especialmente *Tim.* 68e-69a, traducido *supra*, en la pág. 267.

[93] Esqu., *PV* 105; Eur., *Alc.* 965. Respecto de *Anánkē* en la literatura griega y Parménides, *vid.* el vol. II, págs. 48-51; en Empédocles, *ib.*, págs. 174 y sig.

renuncia a la personificación, que ha servido para su propósito alusivo. La Necesidad, «la causa errante» (48a7), pertenece a un tipo de causa que, «desprovisto de la razón, origina resultados causales, sin orden». Ellos carecen de una finalidad y suceden sin más (46e, 47e). La materia posee sus características necesarias («poderes») indiferentes a la razón o los valores. El fuego puede calentar una casa y cocer una comida, o destrozar la casa y matar a sus dueños. A lo segundo lo llamamos un accidente y ello explica la relación estrecha de necesidad y azar en el pensamiento griego [94]. La necesidad es algo interno a una cosa, como el calor al fuego, el azar reside en la proximidad de dos cosas, el agente candente y el material combustible. Aunque el fuego *tiene* que quemar, el artesano, mediante su elección de los materiales y su proyecto, puede reducir el peligro de accidentes y dirigir su actividad, en la medida de lo posible, a fines útiles, «persuadiendo a la Necesidad» de este modo. Ella simboliza la indocilidad extrema de la materia, que ningún artesano puede vencer por entero. El cosmos es una creación magnífica, modelada sobre las Formas por la Razón divina, pero, al ser corpóreo no puede ser las Formas, del mismo modo que tampoco un bloque de mármol puede ser —aunque pueda ser hecho para asemejarse a él— un rostro humano. Pigmalión es un mito, e incluso Dios sólo pudo hacer el mundo «lo mejor posible», «con la mejor de sus capacidades» [95].

La idea central de un caos material, movido por una necesidad interna sin inteligencia, admite una comparación con el sistema de Demócrito que difícilmente puede ser fortuita [96]. «Demócrito», dijo Aristóteles, «ignoró la causa final y atribuyó a la necesidad todas las operaciones de la naturaleza». Según Diógenes Laercio, él sostuvo que «todas las cosas se originan por la necesidad, porque el torbellino es la causa de todo el devenir, y a esto lo llama necesidad» y los *Placita* nos transmiten que la necesidad para él consistía en

---

[94] Sobre necesidad y azar como prácticamente idénticos para los griegos, *vid.* el vol. II, págs. 422 y sigs., y cf. Cornford, *PC,* págs. 165 y sigs. Platón lo ejemplificó perfectamente en su exposición del origen fortuito del mundo que sostienen los ateos, en *Leyes* 889a-c, especialmente en la frase κατὰ τύχην ἐξ ἀνάγκης (c1).

[95] Esto se pone de relieve repetidas veces: 30a3, 37d2, 46c8, 53b5.

[96] Pocos juicios sobre *Tim.* no son controvertidos. Decía Taylor, en 1926 *(Comm.,* pág. 3): «Yo creo que seré capaz de mostrar ... que no existen huellas en ninguna parte de la obra platónica de un conocimiento de Demócrito y que, en el *Timeo* en particular, el plan del diálogo en su totalidad imposibilita unas referencias semejantes». En contraposición, los editores de Jowett *(Dialogues,* vol. III, 1953, pág. 669 n.): «La mayoría de las autoridades estarían ahora de acuerdo en que el *Timeo* está dirigido en parte contra Demócrito». Esto es cierto, de modo que no es necesario citar autores concretos. Muchos aluden al estudio de Hammer-Jensen, en *AGP,* 1910, quien debilitó su argumentación con la afirmación inaceptable de que Platón solamente tuvo noticia de la obra de Demócrito cuando *Tim.* se había escrito en parte y cambió su opinión en la mitad del diálogo (respecto de algunas críticas, *vid.* el vol. II, pág. 413, n. 59). Stenzel, en sus ensayos sobre Platón y Demócrito, tiende a exagerar las semejanzas entre ellos, pero, no obstante, es útil.

«la resistencia, el movimiento y los golpes de la materia» [97]. Para Demócrito esto era todo lo que se precisaba para producir nuestro mundo. A los ojos de Platón, su belleza, bien y orden no podrían haber surgido nunca de una confusión semejante sin un organizador inteligente. Por eso habla de él como del estado de cosas «antes de la creación del cosmos». De aquí su dualidad de causas primarias y secundarias, que, dejando a un lado las dificultades que pueda entrañar, evita el dilema intelectual que se les presenta a quienes intentan reconciliar una divinidad omnipotente y benevolente con las imperfecciones manifiestas del mundo.

LA CREACIÓN DEL COSMOS

Por qué se creó (29d-30b). Esta sección es el punto inicial de la narración de Timeo. La razón de su creación es religiosa. Dios es bueno y no es «legal» (o permisible, *thémis)* que lo Mejor actúe de otra manera que no sea para lo mejor. Al ser bueno, su naturaleza no tenía envidia (una crítica de las ideas corrientes sobre la *phthónos* divina). Él deseaba que todo fuera lo mejor posible y, por ello, hallando la naturaleza visible de movimiento incesante e inarmónico, la redujo a orden, que consideró que era mejor que el desorden. Comprendiendo luego que todo lo que hay en la naturaleza sería mejor dotado de inteligencia que sin ella, y que no puede tener inteligencia sin alma, él puso la inteligencia en el alma y el alma en el cuerpo [98]. Así, mediante la providencia divina, este mundo se creó como un ser vivo e inteligente, modelado sobre el Ser Vivo mismo, inteligible y abarcador de todo.

Unicidad del cosmos (31a-b). Demócrito había argumentado que, puesto que existe un número infinito de átomos que se mueven al azar en el vacío infinito, no era razonable suponer que las colisiones fortuitas que habían producido un sistema cósmico en nuestra parte del vacío no habrían llevado a la formación de sistemas similares en otros lugares [99]. Lo que está en juego, por consiguiente, no es sólo el número de mundos, sino la cuestión fundamental del azar o el designio como principio original y la respuesta de Platón apunta al designio: «A fin de que pudiera parecerse...» El cosmos tiene que parecer-

[97] Arist., *GA* 789b2; D. L., IX, 45; Aec., 1, 26, 2 (DK 68 A 66 y 1).

[98] Donde *noûs* y *psyché* se diferencian, *psyché* significa lo que para Platón son las partes inferiores del alma tripartita, la vida de un cuerpo animado dotado de la capacidad de sensación, de deseo y de emociones tales como ira y miedo. Aunque no tendría sentido decir que Dios no está vivo, yo pienso, como he dicho en la pág. 215, que, en *en el contexto de la distinción*. Dios, no teniendo cuerpo, tiene *noûs* sin *psyché*. Τὰ κατὰ φύσιν ὁρατά son las que no pueden tener el uno sin la otra (30b1).

[99] Algunos, por lo menos, pensó él, no repetirían exactamente los rasgos de nuestro mundo. Sobre los mundos innumerables en Demócrito, *vid.* el vol. II, págs. 412, 413, n. 58.

se a su modelo de todas las formas posibles, el modelo es único y el cosmos, por ello, tiene que ser único. Cómo puede asegurarse la unicidad de un mundo físico se explica después (32c-33a, pág. 294, *infra).*

La argumentación en favor de la unicidad del modelo es más compleja. Platón ha sostenido, de formas diferentes, en diálogos diferentes, que toda forma es única, pero la argumentación que nos ocupa está hecha a medida de la forma en cuestión, es decir, de la Forma de Ser Vivo y quizá no es exactamente igual a ninguno de los argumentos en favor de la unicidad de una Forma en general. Hay en efecto tres argumentos que, en ocasiones, han sido considerados como uno y el mismo [100] y han generado muchos comentarios. Ellos son, junto al que nos ocupa, el argumento sobre las «tres camas», de *Rep.* 597c y «el argumento del Tercer Hombre» del *Parménides.* Yo he intentado ponerlos en claro en el vol. IV, págs. 529 y sig., y aquí sólo repetiré la esencia del que ahora nos concierne, en *Tim.* 31a. Reza así.

La Forma de un *genus* (en este caso Ser Vivo) tiene que contener las Formas de todas las especies que contiene. En términos platónicos, son «partes» de él [101]. Si hubiera dos, cada una de ellas contendría *sólo algunas* de las especies relevantes y tendría que existir una Forma más abarcadora que contuviera a ambas con las especies que cada una abarca. Serían semejantes a las Formas de los vertebrados y los invertebrados, cada una de las cuales contiene un gran número de especies de animal, pero no todas.

El cuerpo del cosmos (31b-34b). Los primeros jonios habían supuesto una sustancia primaria en el cosmos, Parménides dos [102] y Empédocles cuatro, el fuego, el agua, la tierra y el aire. Platón coincide con Empédocles, pero, contrariamente a él, ofrece razones. Como todo lo generado, el cosmos tiene que tener cuerpo y ser visible y tangible (sólido). Esto requiere dos cuerpos, el fuego (que incluye la luz, 45b) y la tierra. Es todo lo que el Demiurgo debe aceptar, pero ahora él mismo pone manos a la obra. Dos cosas no pueden combinarse «bien» *(kalôs)* sin la existencia de una tercera que las una. La razón de ello es que el vínculo más fuerte es la proporción geométrica, que no puede existir entre menos de tres elementos constitutivos. Se añade el cuarto porque el cosmos tiene que ser tridimensional y, mientras que para una superficie plana (es decir, para unir dos números) basta un me-

---

[100] Por ejemplo, por Adam, en su nota a *Rep.* 597c.

[101] Μέρη 31a6. Cf. *supra,* pág. 167, n. 306.

[102] En la «Vía de la Opinión», por supuesto. En el *fr.* 8, 53, los dos son la luz y la noche, pero parece que él, en cierto modo, ha identificado la noche con la tierra. Aristóteles dice cuatro veces que sus dos substancias primarias eran el fuego y la tierra. Teofrasto lo repite y Alejandro de Afrodisias añade explícitamente que él llamó a la tierra oscuridad *(vid.* el vol. II, pág. 72 con n. 71). Estos comentaristas tuvieron el poema completo e, incluso en los fragmentos que se nos han conservado *(l. c.),* llama a la noche «densa y pesada». El hecho de que Platón parta del fuego y la tierra puede reflejar una vez más su gran respeto por Parménides.

dio proporcional, un cuerpo sólido requiere dos [103]. Empezamos a ver lo que Timeo pretendía indicar cuando dijo que sus oyentes podrían seguir sus demostraciones porque eran expertos, entrenados en las ciencias requeridas (53c). «Platón está condensando sus afirmaciones sobre cuestiones técnicas hasta tal punto que sólo los lectores expertos podrían apreciar plenamente su significado» (Cornford, *PC*, pág. 47). Aparte de eso, su síntesis pitagorizante de matemática y física puede parecer extraña hoy [104]. Si una medicina que exige elementos mezclados en la proporción 1:3:7 se elabora con la proporción 1:10:100, no nos causará ningún consuelo que se nos diga que la segunda es una proporción geométrica perfecta. Era demasiado para el sentido común de Aristóteles. «Se podría preguntar también», protesta él (*Metaf.* 1092b26), «qué cosas buenas se obtienen de los números por el hecho de que su mezcla esté en concordancia con un número... Agua-miel no es más sano si se mezcla en la proporción de tres veces tres: la mezcla, si no estuviera en una proporción particular, pero perfectamente diluida, haría más bien que si fuera numéricamente expresable, pero fuerte». Tampoco es obvio por qué los dos elementos (el agua y la tierra, pongamos por caso, para hacer barro) deban necesitar un tercer elemento separado que los «una». Cornford no dice nada sobre esto, y Taylor (*Comm.*, pág. 95) lo interpreta como una condición especial para la tierra y el fuego: ellos necesitan un elemento mediador porque sus caracteres propios se hallan en una oposición muy fuerte. Esto no es así. La condición, expresada en 38b8-c1, es puramente general: «Es imposible que dos cosas se combinen bien sin una tercera». Platón está usando el lenguaje de las matemáticas, no de la química, ni de ninguna otra ciencia que tenga en consideración las propiedades físicas de diferentes clases de cuerpos.

El *Político* y el *Filebo* [105] nos han familiarizado ya con la importancia, a los ojos de Platón, de la medida, el límite y la proporción como elementos esenciales del bien (adecuación a la función). Él no dice que los dos elementos no puedan mezclarse por sí mismos: el énfasis va sobre *kalôs*. El cosmos,

[103] Platón está hablando en términos de cuadrado (o rectángulo) y *números* sólidos (Taylor, *Comm.*, págs. 97 y sig.). Su última afirmación no es universalmente cierta. *Vid.* Grote, *Pl.* III, pág. 252, n. *a;* Taylor, *Comm.*, págs. 97 y sig., y, sobre estos pasajes matemáticos en general, Cornford, *PC*, págs. 45-52 (con sus citas de Heath) y Archer-Hind, *Tim.*, págs. 97-99.

[104] Sobre la derivación pitagórica de los cuerpos a partir de los sólidos geométricos y, en última instancia, de los números, *vid.* el vol. I, cap. IV (D), especialmente las págs. 222-61.

[105] Por no mencionar *Gorg.* 507e-508a, que aplicó las leyes de la proporción matemática a la estructura cósmica y a la conducta humana por igual. La misma asociación de ellos con los valores impregna la *Rep.*, pero alcanza su punto culminante en *Tim.*, no sólo aquí, sino también después, en la construcción de las partículas geométricas. «Por supuesto», dice Taylor sobre el pasaje que nos ocupa *(Comm.*, pág. 98), «Platón no nos lo ofrece como una *demostración»* de que hay exactamente cuatro «raíces». «Es simplemente un juego de imaginación matemática». Yo sospecho que para Platón era más que eso.

aunque no es perfecto, es la mejor y más duradera de todas las cosas vivas creadas. No puede haberse originado, por tanto, al azar, sino que se planeó como un organismo en el que los distintos componentes se encuentran mezclados con la delicadeza y precisión más exquisitas. Esta mezcla proporcionada asegura su integridad y unidad (32d9-33a1), uniendo sus partes en los vínculos de una amistad [106] indisoluble excepto por su autor. En el *Fedón,* Sócrates exigió una explicación del mundo que pudiera demostrar que lo que lo une y mantiene unido es la capacidad del bien y lo conveniente [107]. Aquí, donde Platón proporciona una respuesta plena, la fuerza unidora se expresa en términos de *analogía,* de proporción geométrica. Ningún lector del *Gorgias* y la *República* se sorprenderá.

Dios, pues, hizo los elementos «proporcionados entre sí lo más posible, de manera que el fuego es al aire como el aire es al agua, y el aire es al agua como el agua a la tierra» (32b). Esto suele referirse, como hace Cornford [108], a sus cantidades respectivas, pero, teniendo como tenemos fresca en nuestra mente la descripción del caos precósmico, pueden plantearse algunas cuestiones, aun a riesgo de incurrir en exceso, a la interpretación literal. El Receptáculo mismo del Devenir tenía una parte ígnea, una parte acuosa, etc. y se dijo también que el fuego, el agua, la tierra y el aire, aunque «carentes de proporción y medida», poseían ya huellas de sus distintas naturalezas. Estos cuatro, y no otros, vinieron dados. El Demiurgo se limitó a imponerles orden mediante el número (53a-b). Estamos a punto de saber también que, por razones excelentes, él incorporó *por completo* al cosmos el fuego, el agua, el aire y la tierra. ¿Cómo se explica, en primer lugar, que pudiera escoger contar con cuatro elementos en lugar de dos, por razones matemáticas y, en segundo lugar, que se le ofreciera la posibilidad de relacionar las cantidades en proporción geométrica [109], si él usó todo lo que había de ellos, sin hacer selección alguna? Uno podría preguntarse también, en tercer lugar, si, dado que la crea-

---

[106] Platón usa φιλία (32c2), el término empedócleo que se aplica a la fuerza unificadora. Empédocles, un occidental como Timeo, introdujo también la idea de las proporciones numéricas (si no geométricas) definidas, al menos para los compuestos orgánicos, aunque de una forma menos avanzada y sin las implicaciones teleológicas platónicas. *Vid.* el vol. II, págs. 222-26.

[107] 99c. El inglés no puede reproducir la afinidad de las palabras griegas en τὸ δέον συνδεῖν.

[108] *PC,* pág. 43: «Todo lo que el Demiurgo hace ahora es fijar sus cantidades en una cierta proporción definida». Cf. la pág. 51: «Platón no ha indicado cuáles son las cantidades entre las que se mantienen sus proporciones geométricas... Puede conjeturarse que las cantidades en cuestión son los volúmenes totales de los cuatro cuerpos primarios».

[109] Podría mencionar la sugerencia alternativa de R. J. Mortley, en una nota en *Hermes,* 1969, de que «Los números que podrían usarse en una proporción como ésta no representan las relaciones entre los elementos, sino las fuerzas cósmicas que existen como Formas y que afectan al mundo sensible del mismo modo que las otras Formas». Yo no me siento capaz de comentar esta observación, pero algunos pueden hallarla útil.

ción se formula en forma narrativa, tenemos que imaginar que él ha organizado ya cada elemento, cuyas cantidades se deciden aquí, en corpúsculos diminutos de forma geométrica [110]. Esto no se menciona hasta mucho más tarde, después de la descripción del caos precósmico, donde evidentemente aparece como su primer paso en la introducción del orden. Es posible que la ausencia de orden y concierto en el discurso de Timeo y su nuevo inicio ya aludido, que él achaca a la debilidad humana, además de ofrecer un aire de espontaneidad, tenga la finalidad ulterior de hacer estas discrepancias menos sensibles. Es evidente que no parece que dichas discrepancias se les hayan presentado a los comentaristas anteriores, quienes han seguido el orden platónico de la exposición en lugar de seguir el que Timeo dice que es el adecuado. Si es así, uno sólo puede simpatizar y mostrarse de acuerdo con su razonable alegato de que, sobre un tema como el origen del universo en su totalidad, no cabría esperar una expresión coherente y precisa en todos los sentidos (28c).

Para hacer el cuerpo del cosmos el Demiurgo usó la cantidad total de todos los cuatro cuerpos primarios (32c), asegurando así, en primer lugar, su unidad (no había sobrado nada de lo que pudiera surgir un segundo, 33a1) y, en segundo lugar, su permanencia. Esto se le ha atribuido ya a la «amistad» originada por las proporciones entre los elementos, pero Timeo añade ahora que las únicas causas de enfermedad y senilidad en los seres vivos son los ataques procedentes del calor, el frío y otros «poderes» de cuerpos extraños [111]. Inmune de estos peligros, a pesar de ser material, puede durar todo el tiempo que Dios quiera y, puesto que el mismo Dios dice luego (41b) que sólo un ser malo desearía disolver lo que es bueno y bien construido, durará siempre, mas su conservación está en las manos de Dios, no en su propia naturaleza, porque nada corpóreo puede ser intrínsecamente indestructible. Otras consecuencias determinadas derivan de su carácter acabado y lo diferencian de todos los seres vivos que contiene. No necesita ninguno de sus órganos o miembros, porque no hay nada fuera que pueda ver u oír, nada que pueda comer o excretar —es completamente autosuficiente— o que asir con las manos, ningún lugar a donde ir con las patas y los pies. De modo que el Demiurgo lo hizo una esfera, la mejor de las formas posible, que contiene todas las demás formas [112], del

[110] Si, como parece haber pensado Cornford *(PC*, pág. 223), la mención de los números (πλήθη) en el resumen de la obra de Dios sobre los corpúsculos en 56c se refiere a las cantidades relativas de cada clase, esto podría parecer que es así.

[111] En el caso de que pudiéramos dejar de tomar en serio el carácter animado del cosmos, esto es un recordatorio efectivo de su afinidad con el resto de la vida animal. «Analogía» sería una palabra demasiado débil.

[112] Es la única figura en la que pueden inscribirse los cinco poliedros regulares y ellos son la base de la estructura de los cuerpos primarios *(infra*, págs. 243 y sigs.). La inscripción se menciona en 55a. Proclo nos la ofrece como la más probable de las dos explicaciones *(In Tim.* 2, 71 y 76 Diehl).

mismo modo que el cosmos contiene todos los seres vivos y le proporcionó como único movimiento el giro sobre su eje, el único movimiento que un cuerpo puede llevar a cabo dentro de sus propios límites.

En esto, y de una manera especial las connotaciones psicológicas, Platón debe algo a Alcmeón, pero más a Parménides, especialmente la negación de algunos rasgos del pensamiento pitagórico, con los que ambos estaban familiarizados. Él adopta el Ser Uno de Parménides, «completo», «como la masa de una esfera bien redondeada», «equidistante del centro» (*fr.* 8, 42-4), con nada fuera de él [113]. Incluso cuando deja un margen al Devenir, restaurando el movimiento y la heterogeneidad, él sigue respetando la siguiente máxima parmenídea de que él «se mantiene uniformemente dentro de sus límites» (*v.* 49). Tampoco puede haber estado Empédocles alejado de sus pensamientos, el cual, describiendo la suma de las cosas en el reino del Amor, escribió (fr. 29): «De su espalda no surgen dos brazos, no hay pies ni ágiles rodillas, sino que era una esfera e igual a sí mismo en todas direcciones». Empédocles contribuyó incluso a la concepción de una Inteligencia grande que impregna el cosmos en su totalidad (*fr.* 134). La teoría cosmogónica no es *métier* de Platón y él no duda en dirigirse a los primeros guías en la materia si puede adaptarlos a su demostración de que el mundo ha nacido del designio, no del azar, porque de este hecho, como expone con mayor claridad aún en el libro X de las *Leyes*, depende la existencia de criterios objetivos para el comportamiento humano. Él lamenta, por ello, la concepción común a los milesios y Demócrito de que el cosmos está rodeado por una masa de sustancia corpórea, de la cual se ha originado y en la que alguna vez podría desintegrarse, porque ella estaba relacionada con la concepción del cosmos como un producto exclusivo de fuerzas físicas exentas de inteligencia.

LA CONSTRUCCIÓN DE LOS CUERPOS PRIMARIOS (53c-57d)

Hasta aquí Timeo ha descrito el cuerpo del cosmos en términos bastante generales, disculpándose al mismo tiempo por no tratar en primer lugar del

[113] Sobre Alcmeón, *vid.* el vol. I, pág. 335; sobre Parm., el vol. II, págs. 61 y sig. Platón recuerda incluso su lenguaje. Cf. *Tim.* 33b4-6 σφαιροειδές, ἐκ μέσου πάντῃ πρὸς τὰς τελευτὰς ἴσον ἀπέχον ὁμοιότατόν τε αὐτὸ ἑαυτῷ σχημάτων con Parm., *fr.* 8, 42-4 (que cita literalmente en *Sof.* 244e):

τετελεσμένον ἐστί
πάντοθεν εὐκύκλου σφαιρῆς ἐναλίγκιον ὄγκῳ,
μεσσόθεν ἰσοπαλὲς πάντῃ.

Mortley ha llamado la atención sobre el significado de ὁμοιότατον y su relación con Parménides en un artículo sobre la elección platónica de la esfera, en *REG*, 1969.

alma, que se creó primero. A los cuerpos celestes, por otra parte, se los desplaza de la exposición del cuerpo cósmico e introduce, después de su alma, en la explicación del tiempo, que depende de sus revoluciones (37d y sigs., *infra,* pág. 314). Su orden, qué duda cabe, tiene algo de aire casual [114] y, exactamente igual que describió la creación del cosmos antes que el caos preexistente, así también aplaza la estructura de los elementos de los que se compone el cuerpo del cosmos hasta después de la exposición de su alma, del tiempo, de los cuerpos celestes e incluso de la creación y el destino del hombre. Arranca, de una forma bastante natural, de la descripción del caos precósmico, en el que «huellas» de los elementos se agitaban «sin proporción o medida» (pág. 284, *supra).* Para reducirlos a orden, el Demiurgo «los moldeó mediante formas y números». Nosotros hemos examinado ya su estado anterior y, puesto que son los elementos constitutivos del cuerpo cósmico (31b-32c), su formación puede recibir aquí el mejor tratamiento.

La base geométrica de la materia. Si el mundo es la obra de la razón, la racionalidad (puesta de relieve en la medida y la proporción) tiene que detectarse en las formas últimas y más elementales de las que el mundo se crea y ellas, nos ha advertido (48b-c), no son simplemente la tierra, el agua, el aire y el fuego de Empédocles. Son más complejas que las sílabas y para hallar las «letras» reales del universo hay que investigar con mayor profundidad. Los átomos de Demócrito eran de todas clases de formas y tamaños irregulares, lo cual se adecuaba a su concepción general del mundo como un producto de una coincidencia involuntaria. Con un número infinito de átomos de formas irregulares, chocando y enredándose en el espacio infinito, era inevitable *(anánkē)* que ellos, en alguna parte, alguna vez, crearan un mundo como el nuestro. Opuesto de una manera implacable a una concepción semejante de su origen, Platón se vio obligado a llevar su oposición a la estructura última de la materia y mostrar que ni siquiera era necesario que una teoría atómica fuera atea. Contra la confusión democrítea postuló la idea pitagórica de que el número y la medida formaban parte de todo. Los pitagóricos, dijo Aristóteles *(Metaf.* 985b32, igualmente, en muchos lugares), dado que la naturaleza de todo lo demás parecía ser completamente semejante a los números y los números ser primarios en el mundo natural, supusieron que los elementos de los números eran los elementos de todo lo que existe y que el universo en su totalidad era una *harmonía* y un número [115].

---

[114] Espero que la única implicación que se extraiga de mi afirmación sea la de una composición ingeniosísima por parte de Platón, lo cual se hace igualmente patente en la impresión que él comunica de un experto que ofrece una conversación improvisada en lugar de una conferencia formal.

[115] Algunos especialistas que niegan que Platón estuviera pensando en Demócrito señalan como prueba el hecho de que sus teorías son completamente diferentes en este aspecto, que los

Los detalles, como dice Timeo, son para los matemáticos. El esquema general se basa en los cinco sólidos regulares o poliedros: el tetraedro (una pirámide de tres lados), el cubo, el octaedro, el icosaedro, el dodecaedro [116]. Su regularidad, e indudablemente también el hecho de que todos ellos pueden inscribirse en una esfera [117], les confería, al menos desde una perspectiva pitagorizante, una perfección y belleza peculiares. Platón llama a los cuatro primeros «las cuatro clases sorprendentemente bellas de cuerpo» (53e7). La pirámide, en cuanto el más pequeño, más móvil y agudo de estos sólidos regulares [118], es asignada al fuego, el icosaedro al aire, el octaedro al agua y el cubo a la tierra. Estas formas y tamaños se relacionan con sus cualidades físicas, la capacidad destructiva del fuego, la estabilidad de la tierra, etc. Hasta aquí la teoría puede ser llamada teoría de partículas, si no atómica, porque los sólidos son cuerpos demasiado pequeños para ser vistos, aunque visibles en el compuesto (56b-c). En cuanto cuerpos no pueden ser geométricamente perfectos, pero han sido hechos por Dios del modo más exacto que podría permitir la naturaleza de la Necesidad. No son estrictamente atómicos (indivisibles), porque realmente pueden dividirse (no meramente analizarse por el filósofo) en formas más elementales aún. Uno de los objetivos de la teoría platónica de la materia era permitir la transformación mutua de determinados elementos. Tanto él como Aristóteles rechazaron la teoría de Empédocles, el cual, bajo el influjo directo de Parménides, había negado el cambio de cualquiera de las cuatro «raíces» en otra: todos los fenómenos se explicaban por su mezcla y separación (*Fr.* 21,13-14; vol. II, pág. 159). Al combinarse, ellas mantenían sus identidades individuales, aunque pudieran ser imperceptibles.

La transformación de los cuerpos primarios. Para combatir esta concepción, Platón avanza un paso más en su análisis. Las superficies de tres de los cuatro poliedros que él ha asignado a los elementos son triangulares y el

---

átomos platónicos se han construido geométricamente —como si pudiera existir una referencia de Platón a Demócrito que no fuera polémica.

[116] Debido a la fama de *Tim.*, los cinco poliedros regulares en los que Platón basó su atomismo llegaron a conocerse como «las figuras platónicas», pero es indudable que él no fue responsable de su reconocimiento y hay pruebas abrumadoras de que su relación con los cuatro elementos y el cosmos como un todo era ya un rasgo del pitagorismo. Una discusión completa puede verse en el vol. I, págs. 255-61 (junto con la cronología de la construcción de los cinco poliedros regulares) y cf. la cita de Von Weizsäcker en el vol. I, págs. 218 y sig.

[117] Quizá también la belleza de los cristales. Ridgeway observó, en *CR* 1896, que los cristales de cuarzo son piramidales, los del hierro y la pirita cúbicos y los del granate dodecaédricos (hay una referencia a la inscripción en 55a3 y también está probablemente implícita en 33b3-4).

[118] Mirando a modelos a escala (de los que tengo una colección frente a mí cuando escribo) o a dibujos que convencen de la pequeñez y agudeza relativas de la pirámide, asumiendo (como debe hacerse) que todas las figuras tienen los lados de la misma longitud. (Los dibujos en la pág. 76 de la traducción de Lee son útiles, pero no a escala.)

cuadrado mismo puede dividirse en dos triángulos [119]. Por razones no evidentes de inmediato [120], Platón no toma como últimas las caras triangulares equiláteras de los tres primeros, sino que las divide, al igual que al cuadrado, en dos triángulos rectángulos, escalenos e isósceles respectivamente. A éstos los postula como verdaderamente elementales, de los que derivan todos los demás triángulos (53c-d). Dado que, pues, las partículas de tres de los elementos tienen superficies idénticas, es posible que, en el caso de que se rompieran, las superficies vuelvan a combinarse de modos diferentes para formar cualquier otro de los tres sólidos regulares construidos así. Cuando, por ejemplo, el calor seca un charco de agua, las pirámides pequeñas, agudas y móviles del fuego han agujereado y partido las partículas de agua y las veinte caras de cada uno de ellos se han reagrupado ellas mismas como dos octaedros (partículas de aire) y una pirámide (fuego) (56d). La tierra es la única que no está sujeta a este proceso de transformación, porque su superficie sólo puede reducirse a triángulos isósceles que no pueden combinarse con los otros. Si el fuego parte la tierra, sus partes simplemente se arrastran hasta que encuentran otras de su clase y pueden volver a combinarse como tierra [121].

---

[119] Cornford *(PC,* pág. 211) dijo «no es evidente en absoluto» por qué Platón no toma el cuadrado como una de sus figuras planas elementales. Otros lo han visto también como un problema. La razón es con seguridad que no es una figura plana elemental. Puede analizarse en triángulos, pero el análisis de una figura plana rectilínea debe detenerse en los triángulos, como destacó Platón (53c7).

[120] Cornford (pág. 212) lo atribuyó simplemente a la elección de los sólidos regulares. Nosotros no podemos seguir aquí en todos sus detalles el esquema geométrico platónico, pero debe mencionarse la brillante tesis de Popper de que la importancia especial de estos triángulos radica en su incorporación de las raíces cuadradas irracionales del 2 y del 3. La principal contribución de Platón a la ciencia, en opinión de Popper, nació de su comprensión del problema del irracional (sobre el que hace hincapié en *Leyes* 820a-b) y su substitución consiguiente de la concepción aritmética del mundo del pitagorismo original por una concepción geométrica. *Vid. C. and R.* de Popper, págs. 75-93 (reimpreso en *Meno,* págs. 143-73 de Brown) y *O. S.*, I, cap. 6, págs. 248-53, n. 9. Toulmin y Goodfiels resumen la tesis, en *A. of M.*, pág. 80 (la edición original y la de Penguin de este libro, págs. 75-82, ofrecen un resumen y una valoración lúcidos de la teoría platónica de la composición de la materia). Yo me mostré desconcertado, en un primer momento, por el hecho de que Platón introdujera los irracionales en el corazón mismo de su esquema, cuando él ha puesto tanto énfasis (aquí y en *Pol.* y *Fil.)* en el hecho de que la obra de la Inteligencia se caracterizó siempre por la medida y la proporción (μέτρον y λόγος). Pero la explicación de Popper de cómo, precisamente debido a esta innovación, «la existencia de los irracionales ya no fue incomprensible o 'irracional' ha eliminado esta dificultad». *Vid. O. S.*, I, al final de la pág. 251.

[121] Aristóteles, que creía que la transmutación tenía lugar entre los cuatro cuerpos simples, se lamentó de que, al hacer una excepción con la tierra, Platón estuviera exaltando su propia teoría matemática a expensas de los hechos observados *(Cael.* 306a5-9). Esta crítica se ha repetido en los tiempos modernos. Cornford *(PC,* pág. 216) lo consideró «simplemente una consecuencia de asignar el cubo a la tierra», y Eva Sachs supuso que Platón habría sido feliz si al-

La figura quinta y el cuerpo quinto. De los cinco sólidos regulares queda el dodecaedro, cuyas superficies son pentagonales. El Demiurgo lo usó no para ninguno de los cuerpos simples, sino para el cosmos en su totalidad. El dodecaedro, como sabemos, era esférico y los comentaristas, desde Plutarco, lo han comparado adecuadamente con *Fedón* 110b, donde se dice que la tierra esférica, vista desde arriba, se parece a «un balón (σφαῖρα) hecho de doce piezas de cuero» y que está «dividido en varios colores» [122]. Esto plantea una cuestión interesante en la historia de las ideas, me refiero a la aparición de un quinto elemento, el *aithḗr* de Aristóteles. Cada uno de los otros poliedros se asocia con un cuerpo simple. El dodecaedro, no. Se dice que los cuerpos celestres están hechos en gran parte de fuego, mientras que el *aithḗr* es simplemente la forma más clara del aire (40a y 58d). Pero la simetría de un esquema en el que las cinco figuras se correspondieran con cinco cuerpos simples diferentes debe haber causado un fuerte atractivo [123] y es alrededor de esta época, o un poco antes entre los pitagóricos, cuando surgen las primeras indicaciones de un quinto cuerpo. Está presente sin la menor ambigüedad en el *Epinomis* (981c) e, incluso en el *Crátilo,* se separa expresamente al *aithḗr* del aire (410b) [124]. En el vol. I [125] se han examinado otros testimonios,

guien le hubiera proporcionado un cuarto cuerpo regular hecho de triángulos similar a los cuerpos de los otros. Otros coinciden en la crítica (Solmsen, *ASPW*, pág. 52, n. 124; G. E. R. Lloyd, *EGSc*, pág. 77), pero Proclo *(ap.* Simpl. *Cael.* 643) defendió a Platón: nunca se ha visto que la tierra cambie, aunque los compuestos terrestres lo hacen cuando la tierra o el fuego les abandonan. En tiempos modernos, Cherniss *(ACPA*, pág. 150) y Taylor se inclinan por la explicación empírica: «La irreductibilidad de la tierra es lo que hace que Timeo necesite *dos* triángulos primarios» *(Comm.*, pág. 369). El mismo Cornford dijo antes (pág. 213) que Platón deseaba explicar la transmutación y *«por esta finalidad física* todo lo que él necesita son triángulos que puedan convertirse en sólidos de un modelo diferente» (la cursiva es mía). Aunque no puedan aducirse pruebas de ambas posturas, éste me parece a mí el orden más probable del pensamiento platónico. Si es así, las palabras ὡς δοκοῦμεν y ὡς φαίνεται, en 49b8 y c7, deben ser tomadas en serio, lo cual es razonable. Cf. ἐφαίνετο, φανταζόμενα, en 54b.

[122] Ποικίλη, χρώμασι διειλημμένη. Burnet vio en estas palabras la explicación de διαζωγράφων en 55c6, negando que pudiera referirse a los signos del Zodíaco como suele suponerse *(EGP*, pág. 294, n. 5). Cf. Cornford, *PC*, pág. 219: «No sólo a los doce signos del Zodíaco, sino a todas las demás constelaciones». Sobre la esfera construida a partir de doce pentágonos, *vid.* el vol. I, págs. 257 y sig.

[123] Es como lo vio Simplicio *(Fís.* 1165, 18): «¿Por qué, pues, [Aristóteles] llama a los cielos un quinto cuerpo? Quizá porque Platón mismo describe la substancia de los cielos como diferente de los cuatro cuerpos sublunares. Después de todo, él asignó el dodecaedro a los cielos y describió cada uno de los cuatro elementos mediante una figura diferente».

[124] En *Fedón* también, ὅ δὲ ἡμῖν ἀήρ, ἐκείνοις τὸν αἰθέρα aparece en el mito cosmológico (111b1). El quinto cuerpo estaba listo y esperando, por decirlo así, en la creencia común y en el mito, ser aceptado por la filosofía natural.

[125] Págs. 256-62. A las referencias modernas dadas aquí pueden añadirse el art. de P. Moraux, «Quinta essentia», en *RE*, XLVII, cols. 1171-1236, con *Nachtrag*, cols. 1430-32; Harward, *Epin.*, págs. 125 y sig.; Tarán, *AJP*, 1962, págs. 315 y sig. (recensión de *Epin.* de No-

en los que se indica que la concepción de un quinto elemento se desarrolló de una forma gradual a partir de presupuestos cosmológicos anteriores.

Los principios más remotos: la geometría y la física. En 53d Platón indica que aún no está completo su análisis de los cuerpos físicos en superficies triangulares: «Los principios más remotos que éstos son conocidos para Dios y para los hombres a los que favorece». Al ocuparse del mundo físico, el *Timeo* no tiene necesidad de remontarse más allá de la superficie, la cual, del mismo modo que el límite de la tercera dimensión, la profundidad, hace posibles los cuerpos sensibles [126]. Pero el aroma pitagórico del conjunto facilita el indicar cuáles son estos principios más remotos. En primer lugar vienen el Límite y lo Ilimitado, equiparados con la imparidad y la paridad numéricas. Ellos originan la unidad, la primera imposición del Límite sobre lo Ilimitado, de la que surgen los números. De los números se derivan las figuras geométricas, mediante la equiparación de la unidad con el punto, del dos con la línea, del tres con la figura plana rectilínea más simple. De las figuras planas derivan los sólidos y de los sólidos los cuerpos sensibles [127]. Aristóteles no se cansó nunca de censurar a los pitagóricos por su derivación de lo físico —visible, tangible— de abstracciones matemáticas. «Ellos supusieron que los principios de las matemáticas eran los principios de todo». «Ellos suponen que las unidades poseen magnitud». «Cuando ellos construyen los cuerpos físicos a partir del número —cosas que poseen ligereza y peso a partir de elementos que no tienen ninguno de los dos rasgos— parece que están hablando sobre otro universo y otros cuerpos, no sobre los que nosotros percibimos» [128]. En *De caelo* (299a1-300a19) Aristóteles dirige críticas similares al *Timeo* mismo.

Como es frecuente, las opiniones difieren. Así, Cornford, *PC*, pág. 285: «Debemos rechazar la opinión de que Platón ha reducido lo corpóreo al mero espacio vacío representado en los modelos geométricos que el Demiurgo está intentando introducir ahora», pero Burnet, *T. to P.*, pág. 344: «Platón indudablemente quiere decir que lo corpóreo puede reducirse por completo a la extensión geométricamente limitada». La cuestión está vinculada obviamente

---

votný), donde la afirmación de que Jenócrates «situó al *[aithḗr]* fuera de la esfera del fuego» debe ser una deducción que procede del orden en que Jenócrates mencionó los cinco cuerpos. (En su *Academica* de 1975, pág. 40, Tarán concluye, apoyándose en el testimonio de Simplicio, que Jenócrates «identificó el éter con el dodecaedro», es decir, creyó que ésta era la intención de Platón.)

[126] 53c, A. T. Nicol, en *CQ*, 1936, pág. 125.

[127] Alej. Polihíst., *ap.* D. L., VIII, 24. Una exposición completa de la teoría pitagórica, con autoridades, puede verse en el vol. I, págs. 230 y sigs. En lo que se refiere a Platón, la discusión de Stenzel, en *Z. und G.*, págs. 70-75, «Das Ende der Teilung des Räumlichen im math.-physikalischen Atom», es relevante.

[128] Referencias y más citas pueden verse en el vol. I, págs. 222, 224 y sig., 226, 227.

con la naturaleza del «Receptáculo del devenir», ese algo «obscuro y difícil» que ni los sentidos ni la mente pueden comprender de un modo adecuado. La dificultad para Platón se deriva, sugiero yo, del intento de reconciliar dos tipos diferentes de cosmología: la pitagórica, predominantemente matemática y que presta una atención mínima a las substancias o propiedades físicas como el fuego o la tierra, caliente, frío, húmedo y seco, y la jonia o materialista, que culmina en la concepción heraclítea [129] del mundo como un flujo inacabable de cambio. Lo caliente se está haciendo continuamente frío y lo frío caliente, el agua se está secando y convirtiéndose en aire, el aire condensando y convirtiéndose en agua, sin que haya nunca la menor pausa. Nosotros sabemos la tremenda impresión que le causó a Platón esta concepción del mundo, mas, si la inestabilidad absoluta representase la naturaleza verdadera del universo, él no podría ser nunca objeto de conocimiento científico, porque nunca podría ser sometido a leyes generales. Cuando Platón escribió el *Fedón* y la *República,* parece que aceptó sus consecuencias y abandonó la esperanza de una ciencia del mundo físico. El conocimiento no tiene por objeto «lo que deviene», sino sólo «lo que es», el mundo inmutable de las Formas de acuerdo con cuyo modelo se forma el mundo temporal. El *Teeteto* profundizó en la cuestión desde el lado epistemológico y ahora viene el *Timeo.* Aquí él mantiene tan enérgicamente como siempre la distinción entre «lo que deviene» y «lo que es», con su distinción epistemológica paralela entre opinión y conocimiento, y nos advierte de que toda exposición del mundo físico no puede ser otra cosa que probable; con todo, una exposición de esta naturaleza se ha convertido para él ahora en algo de gran importancia y él hace grandes esfuerzos por elaborarla detalladamente. Su conclusión parece ser la siguiente. Si el flujo heraclíteo o el atomismo democríteo tienen la última palabra, el mundo en el que vivimos debe ser abandonado al azar. Ninguna otra causa lo originó o lo mantiene ahora. Pero esta creencia no sólo es errónea, sino también (como argumentará con detalle en las *Leyes)* moralmente desastrosa. La Razón creadora, verdaderamente, tuvo que actuar sobre un material dado y, en cierta medida, recalcitrante. La Perfección se halla solamente entre las Formas, en modo alguno en el espacio, pero, incluso en este mundo, la Razón ha vencido en una gran medida a la Necesidad y el estudio de las matemáticas, y sobre todo de la astronomía, convencerá enseguida al hombre reflexivo de que el impulso primario que está detrás de la creación del universo es racional [130].

---

[129] La concepción de los heraclíteos contemporáneos más que la del mismo Heráclito *(supra,* pág. 93).

[130] Cf. *Fil.* 28e, *supra,* pág. 229. Newton se hizo eco, en términos notablemente similares, en los *Principia,* de la parte astronómica que hay en la argumentación basada en el designio, que se convierte en uno de los temas fundamentales de *Tim.* (ref. en Cornford, *Princ. Sap.*, pág. 21): «No se concibe que causas meramente mecánicas puedan dar origen a tantos movi-

Si, por consiguiente, la cosmogonía del *Timeo*, representada por Platón como la conquista por la Razón de la (democrítea) Necesidad, puede describirse a grandes trazos como un intento de imponer el esquema matemático pitagórico de la realidad sobre el flujo heraclíteo del devenir, no debemos sorprendernos de que no haya alcanzado un éxito total, como se percibe perfectamente en su descripción vacilante y torpe del Receptáculo. Es mejor apreciar su estado mental y la situación filosófica que lo originó que intentar forzar hasta conseguir claridad y coherencia lo que para su autor mismo era «obscuro, dificultoso, difícil de creer». Hemos visto que el resto de su descripción nos impide considerarlo como un mero espacio vacío. Podría ser así si uno pudiera abstraer de él los «movimientos» y «poderes» que continuamente surgen en él y que hacen que nunca exista sin ellos, que sea inconcebible sin ellos, porque son en un sentido cualidades del mismo. Ciertamente hay que imaginarlo como exento de cualidades *per se*, como el aceite que tiene que ser inodoro para servir de base a los perfumes. Sin embargo, dice Platón (51b), no habría que hablar de que el fuego, el agua y lo demás están en él, como tampoco de la parte incandescente de él, de la parte licuefacta de él, etc. Incluso antes de que comenzara la ordenación mediante las figuras y los números, contenía formas o «huellas» incipientes de los cuatro cuerpos simples. La materia física y la sustancia sólida existían, pero «sin proporción o medida»; de hecho, como lo ilimitado que espera el sello del Límite.

La conclusión más probable es que las partículas creadas por la conversión que llevó a cabo Dios del caos en cosmos eran una especie de *corpúsculos* genuinos, en la medida en que la Necesidad lo permitió (56c5), de uno u otro de los poliedros regulares, lo cual confirió a cada uno de los elementos populares su carácter de ígneo, húmedo, etc. Al contrario que los pitagóricos tradicionales, Platón podía distinguir, cuando quería, entre figuras matemáticas y sus aproximaciones en objetos, modelos o dibujos materiales (*Rep.* 510c, *Fil.* 62a-b). Con todo, en este que es su diálogo más pitagórico [131], no siempre observa la distinción. En más de un lugar parece que asume que, una vez que una construcción geométrica ha alcanzado la tercera dimensión, uno tiene inmediatamente un cuerpo perceptible. «Todo tipo de cuerpo tiene profundidad, la profundidad incluye la superficie y toda superficie rectilínea se compone de triángulos» (53c). A la inversa, en 53e-54a «los cuatro cuerpos

---

mientos regulares ... Este sistema bellísimo del sol, los planetas y los cometas sólo podría proceder del consejo y dominio de un Ser inteligente y poderoso». «Consejo y dominio» casi traducen *Tim.* 48a2 νοῦ... ἄρχοντος τῷ πείθειν.

[131] Aunque comparto todo lo demás, no puedo aceptar la tesis de Taylor de que, en *Tim.*, Platón no ofrece su propia doctrina, sino sólo una exposición histórica del pitagorismo del siglo V. El hecho de que un especialista tan experimentado pueda sostener una opinión semejante dice mucho sobre el carácter del diálogo.

más bellos» parece que se refieren a las figuras, incluyendo los triángulos de los que ellas se construyen. En las *Leyes* es aún más preciso (894a): «¿Cuál es la condición del origen de todas las cosas? Se produce cuando un punto de partida se extiende hasta la segunda dimensión y de allí a la siguiente y, una vez que ha alcanzado las tres dimensiones, se hace perceptible a cualquiera que tenga sentidos» [132]. Esto es pura doctrina pitagórica, tal y como la describe Alejandro Polihístor (*supra*, pág. 300) y la critica Aristóteles. Nos lleva a un problema que nunca ha hallado solución [133]. ¿Cómo pueden los triángulos flotar por sí mismos, como se dice que lo hacen los triángulos de una partícula de tierra desintegrada, hasta que puedan volver a reunirse con su propia clase? La concepción que nos da Martin de ellos como «placas finas de materia corpórea» que encierran el espacio vacío (*Tim.* II, págs. 241 y sig.) ha gozado de poco predicamento [134]. Lo contrario es seguramente lo correcto, que los triángulos son superficies que limitan los corpúsculos sólidos y que confieren de esa manera forma geométrica a la materia anteriormente informe. Esto no resuelve el problema de los triángulos a la deriva. Me atrevería a decir que este problema no se le presentó al Platón pitagorizante del *Timeo*.

Las partículas varían de tamaño. En 54d-55c se dice que las caras de tres de los poliedros se dividen luego en seis triángulos en lugar de en dos, y las del cubo en cuatro. De este hecho no se dio ninguna explicación plausible hasta que Cornford (*PC*, págs. 234 y sig.) lo relacionó con la afirmación que aparece en 57c-d, de que los triángulos son de varias clases de tamaño y que esto explica las variedades que se encuentran en cada elemento. Como Timeo continúa diciendo, el fuego elemental puede aparecer como llama ardiente, rescoldos incandescentes o luz, que brilla sin calor, el aire como el límpido *aithḗr* o como niebla y el agua como líquido o, igualmente, como metales só-

---

[132] Respecto del lenguaje (αὔξη = dimensión) cf. *Rep.* 528b, que da el cubo como ejemplo de lo tridimensional, y *Epin.* 990d τοὺς τρὶς ηὐξημένους [ἀριθμοὺς] καὶ τῇ στερεᾷ φύσει ὁμοίους. En 990a, στερεόν se equipara a ἁπτόν.

[133] A menos que una solución sea decir con Cornford (*PC*, págs. 229 y sig.) que «no puede tomarse al pie de la letra (aunque después, en la pág. 274, el mismo ofrece una solución provisional) o con otros (Prantl, Luria, Friedländer) que Platón no se ha molestado en pensar en las consecuencias porque sólo estaba jugando o bromeando («*Spielerei*», «*halb-scherzend*», «playfully»; *vid.* Luria, en la nota siguiente, y Friedländer, *Pl.* I, pág. 256). Los triángulos vuelven a aparecer en 81b-c, en un pasaje que describe la fisiología de la juventud, la vejez y la muerte (*infra* pág. 331).

[134] Fue también la opinión de Eva Sachs y, en los tiempos antiguos, de Proclo, Simplicio y Filópono. Aristóteles, como hemos visto, los interpretó como superficies ideales o puramente matemáticas, como han hecho en tiempos modernos Zeller, Archer-Hind y E. Frank. *Vid.* Luria, *Infinitesimaltheorie*, pág. 151, con n. 120.

lidos pero fusibles o hielo [135]. Él no dice de un modo explícito que exista una relación matemática estricta entre los tamaños diferentes del triángulo, pero se hizo patente al comienzo y se repite enfáticamente, en el resumen de 69b, que el Demiurgo introdujo por doquier y de todas las formas posibles la proporción y la simetría (συμμετρία). Además, si no existiese una relación semejante entre los triángulos que forman las variedades en el seno del mismo elemento, se llegaría a la curiosa situación de que no existiría transformación alguna entre ellos, como existe entre un elemento y otro, aunque ellos se parecen entre sí mucho más estrechamente. La solución de Cornford, sea o no correcta, fue de una gran sencillez y consistía en que, en la mente de Platón, los triángulos que constituían los sólidos de una clase más grande son múltiplos exactos de la más pequeña. Luego el triángulo de la clase más pequeña será la medida común última de los otros y será el *stoicheîon* adecuado, el elemento irreductible a partir del cual se componen. Al mencionar seis, Platón estaría describiendo figuras de un tamaño intermedio para dejar bien claro de una forma inmediata que los triángulos pueden juntarse de varias formas *(PC,* pág. 234). La sencillez y la racionalidad de esta solución son atrayentes [136].

El movimiento perpetuo y la guerra de los cuerpos primarios (57c1-6, d7-58a3). De acuerdo con el axioma de que lo semejante atrae a lo semejante [137], las masas principales de fuego, aire, agua y tierra se reúnen en regiones diferentes, y se habrían llegado a separar por completo y el universo sería comple-

---

[135] 45b, 58c-d. Ciertamente, de acuerdo con las premisas platónicas, no hay que considerar la fusión y la solidificación de los metales como cambios de «agua» en «tierra» (en frase de Vlastos, los metales fusibles son «líquidos con muchos puntos de congelación», *P.'s. Universe,* pág. 84), ni tampoco como mezclas de las dos, aunque se dan mezclas de los elementos; por ejemplo, la propiedad calorífica del vino se atribuye a una mezcla de fuego con agua (60a). Se deben exclusivamente a diferencias de tamaño entre las partículas octaédricas de agua, que los hacen más o menos móviles. El calor, el agente de la fusión, actúa por la acción de las pirámides de fuego que causan la desintegración preliminar de los icosaedros. (Detalles en 58e-59a; cf. 61a5-6).

[136] Crombie la encuentra convincente *(EPD* II, pág. 220), pero Popper la rechazó, y Pohle, en *Isis,* 1971, la criticó detalladamente *(vid.,* sin embargo, Vlastos, *P.'s. Universe,* pág. 69, que ofrece un resumen excelente de toda la teoría). Un argumento de Cornford sí que lo encuentro sorprendente, el de que, si se hubiera seguido el procedimiento más simple, las partículas habrían incrementado de tamaño tan rápidamente que podrían haber cruzado el umbral de la visibilidad *(vid.* sus diagramas en las págs. 237 y 238). Uno asume que los elementos últimos del cuerpo son microscópicos, y los podemos imaginar sin lugar a dudas tan pequeños como queramos. El mismo Popper se inclina (sin la precaución debida) a atribuir las subdivisiones del cuadrado y las superficies poligonales en 4 y 6 triángulos, al igual que la división original en 2 y 4, al interés platónico por los irracionales y, más específicamente, al uso de $\sqrt{2}$ y $\sqrt{3}$ para lograr una cuadratura aproximada del círculo. *Vid. OS* I, págs. 250-53.

[137] Especialmente notable en el atomismo de Demócrito (vol. II, págs. 436 y sig.), en quien, más allá de una razonable duda, estaba pensando Platón. Lo que él está describiendo ahora es la obra de la Necesidad.

tamente estático, si no fuera por la guerra continua entre sus partículas, mediante la cual ellos se desintegran y se vuelven a reunir en otras formas. Así, cuando las agudas pirámides de fuego atacan a una partícula octaédrica del aire y ella adquiere la forma de dos partículas de fuego, abandona la región predominantemente aérea para juntarse con la masa principal de fuego [138]. Una condición del movimiento es que cuerpos heterogéneos deberían estar en contacto en la misma área, uno para causar el movimiento y el otro para ser movido, pero, dado el hecho de la transmutación, aunque ellos empezaron de ese modo, ¿qué es lo que les impide que acaben por separarse y permanecer en reposo al final? El cosmos, con todo su movimiento y cambio, tiene que durar siempre y para asegurar esto Platón nos recuerda que su cosmología niega otro principio fundamental del primer atomismo, me refiero al hecho de que los átomos tuvieran un espacio infinito en el que moverse. El cosmos de Platón es una esfera infinita que gira, «la forma que contiene todas las otras formas» (33b). Las partículas no pueden escapar de esta envoltura, sino que se vuelven sobre sí mismas, chocando y empujándose mutuamente sin cesar. Las más pequeñas penetran en las más grandes [139] por los intersticios y proceden a romperlas, mientras que en otros lugares las más grandes obligan a las más pequeñas a combinarse y de ese modo el proceso de transmutación y de desplazamiento local consiguiente produce una oscilación continua y de esta naturaleza [140]. Uno debe recordar la continuidad entre los movimientos precósmicos y los mismos movimientos tal y como son ordenados por el Demiurgo cuando él se hizo cargo de ellos *(vid.* 53a-b). Gran parte de la descripción del estado anterior, en 52d-53a, sigue teniendo aplicación, porque el Demiurgo, en la medida en que era compatible con su propósito, dirigió hacia su uso propio las concausas proporcionadas ya «por la necesidad».

El movimiento exige tanto un motor como algo que se mueva. En el momento en que está haciendo esta observación Platón dice (57e) «Es difícil, o, más bien, imposible, que exista algo que pueda moverse sin que haya algo

[138] Platón no afirma expresamente que las cuatro masas principales forman esferas concéntricas, con el fuego en el exterior y la tierra en el centro, sino que habría que darlo por sentado *(vid.* Cornford, *PC,* pág. 246). Debe formar, se podría pensar, el trasfondo de la explicación de los términos populares «pesado» y «ligero» en 62c-63e.

[139] El rechazo platónico del espacio vacío en el interior del cosmos, en 58a7, no es, por consiguiente, cierto en el sentido más estricto: los poliedros regulares en contacto tienen que dejar siempre intersticios. Pero ninguno está *rodeado* por el vacío; el contacto nunca se pierde. En 80c se repite la negación del vacío y el movimiento se explica mediante el mutuo «empuje circular» de las partículas. *Vid.* el vol. II, págs. 159 con n. 51.

[140] Hay que asumir que, más allá de la esfera cósmica, no existe ni siquiera el espacio. Ésta era la creencia no sólo del pionero Parménides, sino también de Aristóteles, quien añadió, en un lenguaje asombrosamente platónico y en línea con el mito del *Fedro,* que, sea lo que sea, es eterno e inmutable, más allá del lugar y el tiempo, divino en efecto. *Vid. Cael.* 279a11-33.

que lo mueva, y viceversa. En su ausencia no existe el movimiento y ellos no pueden estar en el mismo nivel» [141]. Aquí él formula la ley de que para que tenga lugar el movimiento tiene que haber dos cosas, una que mueva y otra que sea movida. Nada individual y homogéneo puede moverse por sí mismo. ¿Pero no fue Aristóteles quien, por razones relacionadas con su distinción entre potencialidad y actualidad, sostuvo, contra Platón, que era imposible que algo se moviera por sí mismo? El nuevo principio platónico, si se aplicara de un modo universal, parecería contradecir su definición del alma en el *Fedro* y las *Leyes* como la causa primera del movimiento en virtud de moverse por sí misma. Todo movimiento físico y mecánico, como el de una bola de billar cuando otra la golpea, puede remontarse al alma (en ese caso, la intención del jugador), porque sólo lo que vive puede iniciar su propio movimiento y transmitir el movimiento a otros. Aquí, no obstante, la contradicción es sólo aparente, porque el único movimiento en cuestión *es* el movimiento físico y mecánico. No se nos lleva más allá de las causas secundarias, cuyo autor es la Necesidad, aprendiendo «de qué manera es propio de la naturaleza de la causa errante producir el movimiento» (48a). Platón no se retrotrae a la causa primera del movimiento cósmico [142], el regalo al universo en su totalidad de un alma que se mueve por sí misma y racional. Cuando está tratando de las causas secundarias, él se apropia libremente de elementos de las primeras cosmologías mecanicistas [143], por ejemplo, de las colisiones y los choques de los átomos, que Demócrito había identificado con la Necesidad (vol. II, pág. 411). Su crítica se dirige no tanto contra la descripción atomista del proceso de la naturaleza como contra su confusión de los procesos con las causas. Lo que les pasó inadvertido fue el dominio de la Razón sobre la Necesidad.

[141] 'Ομαλά, no completamente «homogéneos» (Cornford, como si fuera ὅμοια) ni «en equilibrio» (Lee, como si fuera ἰσόρροπα), sino «emparejados por igual». La comparación se refiere al poder o la fuerza, como en el juego del tirón de la cuerda. Cuando el movimiento y el cambio tienen lugar, dos partes han luchado y una ha sido derrotada, es la lucha del más débil con el más fuerte (56e4 y 57a6). En el cosmos lo más fuerte puede ser o una partícula aguda y ágil que ataca a otra más roma y más torpe, o una fuerza grande de partículas mayores que rodean y aplastan a unas más pequeñas. La homogeneidad se descarta, por supuesto, *a fortiori*. El Uno de Parménides homogéneo, y por ello inmóvil, continúa obsesionando a la cosmología. Cf. el vol. II, pág. 50.

[142] Yo digo «movimiento *cósmico*», puesto que yo he sostenido, en contra de otros, que el movimiento precósmico irregular del Receptáculo, causado básicamente, dado que el movimiento cósmico está por venir, por la heterogeneidad y el desequilibrio, no tiene nada que ver con el alma, ya racional o irracional.

[143] En 58b4, él usa para indicar «compresión» la palabra πίλησις, un término técnico que se aplica al batanado, el cual, según nuestras fuentes, se había usado metafóricamente por los cosmólogos desde los primeros milesios en adelante. *Vid.* vol. I, pág. 95 (Anaximandro), 124 con nota 136 y 134 (Anaxímenes), 369 (Jenófanes), y, respecto de otros presocráticos, *vid.* el índice de palabras de DK.

¿Cinco mundos? En 31a-b *supra,* págs. 290 y sig., Platón dio sus razones respecto de la creencia de que el cosmos es único. Inmediatamente después de la desccripción de los cinco poliedros regulares, en 55c, él lo reitera y rechaza con desdén la idea de un número indefinido de mundos, pero añade que alguien podría preguntar razonablemente si fueron cinco. Nadie sabe por qué. La conjetura de los comentaristas antiguos (respecto de la cual *vid.* Cornford, *PC,* págs. 220 y sig.) de que *kósmoi* alude a las regiones que hay en nuestro mundo parece excluida por el contexto, que, sin embargo, parece indicar con fuerza una relación con las cinco figuras que se acaban de enumerar. Aun en el caso de que el dodecaedro represente un quinto elemento, parece que no existe razón alguna para evocar cinco mundos, compuesto cada uno de los cuales de un elemento. La señorita Nicol sugirió a Cornford (*vid. PC,* pág. 221, n. 3) que, puesto que sólo cuatro de los cinco sólidos se atribuyen a los elementos, excluyendo al dodecaedro, podrían obtenerse cinco mundos incluyéndolo y omitiendo cada uno de los otros a su vez. Algún miembro de la Academia puede haber sugerido que no había nada que impidiera al Demiurgo crear en otro lugar un cosmos con forma de pirámide, cubo, octaedro o icosaedro (aunque Platón habría presentado rápidamente sus objeciones). ¿Mas habría que suponer que estas formas conservan su relación con un elemento corpóreo? En este punto, uno se encuentra empezando a preguntarse a qué se asemejaría vivir en un mundo con una envoltura exterior compuesta de tierra y es momento de despachar al caballero con sus «otras consideraciones» sin más [144], como hace Platón sin argumentación.

EL ALMA DEL COSMOS (34b-36d)

Al ocuparnos del cuerpo del mundo antes que de su alma, nosotros nos hemos dejado seducir por la forma de hablar «a lo que salga» de Timeo, porque él tiene buen cuidado en poner de relieve que, en su calidad de socio más antiguo, el alma tiene que haber sido creada primero [145]. A los cuerpos celestes, por otra parte, como se ha observado ya, se los introduce a continuación del alma en la explicación del tiempo.

En cuanto un dios creado, divino, pero encarnado, el cosmos combina todas las funciones psíquicas, la autolocomoción (del tipo más perfecto que pueda conseguirse), *dóxai* verdaderas sobre lo sensible, y un conocimiento pleno de lo inteligible (37b-c). El relato de la creación de su alma es alta-

[144] Posiblemente, Espeusipo (H. A. S. Tarrant, en *Phron.* 1974, págs. 132, 137).

[145] Puesto que la palabra griega πρεσβύτερος presenta un significado ambiguo entre antigüedad de edad y de rango o status, él hace una digresión para poner de relieve que el alma es más antigua que el cuerpo en ambos aspectos, καὶ γενέσει καὶ ἀρετῇ προτέρα (34c4).

mente simbólico y la clave para comprenderlo radica en la vieja doctrina, tan notable en Empédocles (vol. II, págs. 238 y sig., 266) y que se mantiene aún aquí, de que lo semejante se conoce por lo semejante [146]. El Demiurgo procede en dos fases.

I) *La preparación de los ingredientes.* Ésta se describe utilizando la frase más difícil y debatida de todo el diálogo (35a1-b3). Sea cual sea la lectura e interpretación que se haga de la misma, la reflexión posterior sugiere dificultades irresolubles. De acuerdo con la interpretación más probable, existen tres entidades, el Ser (οὐσία), la Igualdad (ἡ ταὐτοῦ φύσις) y la Diferencia, cada una de las cuales tiene dos formas, «la indivisible y siempre constante» y «la divisible que se origina en los cuerpos» [147], es decir, la Forma [148] y sus copias en el mundo sensible. De las formas indivisibles y divisibles de cada una de las tres el Demiurgo hizo una mezcla intermedia y luego mezcló los tres intermedios para hacer la materia del alma cósmica [149]. La significación de esto saldrá a la luz después.

---

[146] Γινώσκεσθαι τὸ ὅμοιον τῷ ὁμοίῳ, como Aristóteles redacta con una referencia expresa al alma en *Tim.* *(De an.* 404b17).

[147] Platón vuelve a hablar aquí de οὐσία γιγνομένη (35a2-3), pero, como en el *Filebo,* sin ascender γιγνομένη al status pleno de ὄντα inmutables. *Vid. supra,* pág. 249, n. 96.

[148] Tiene que ser así, y Cornford escribió *(PC,* pág. 64): «El ser de una Forma es indivisible. Una Forma puede ser compleja, por supuesto, y, por ello, definible. Pero no ... 'se compone' de partes que pueden separarse o disolverse realmente.» Pero Platón habla de las especies contenidas en una Forma genérica como sus partes (μέρη 31a6) y, aunque la Forma Hombre es de este modo una parte de la Forma Ser Vivo, tiene, a pesar de todo, una existencia separada. Como he sugerido antes (págs. 164, 285 y sig.), la concepción magnífica de estas realidades divinas y eternas, aunque nunca la abandonó, no siempre soporta el desarrollo de los métodos analíticos en el período tardío de Platón. (La forma y los particulares se comparan de nuevo en 51e-52a.)

[149] Así, Proclo (a quien siguió Cornford, también Ross, *De an.,* pág. 177, ed. de Jowett, vol. III, pág. 669, n. 3) y, antes de Proclo, Arístides Quint., *De mus.,* libro 3 (pág. 125 Winnington-Ingram), que cito por su claridad: «El divino Platón, además, dice en el *Timeo* que el Artífice del alma tomó un intermedio entre el Ser indivisible y el divisible y combinó con la forma intermedia de Ser los intermedios que hay entre las formas divisibles e indivisibles de la Igualdad y la Diferencia, haciendo una mezcla de los tres». La explicación de Taylor, que se asemeja a la de Martin, es más sencilla *(Comm.,* pág. 109; cf. Martin, I, pág. 346). Él consideró Mismo y Diferente como equivalentes a las dos formas de Ser, indivisible y divisible, y escribió: «Él toma primero dos ingredientes *A* y *B* y, mezclándolos, produce un intermedio *C.* Hace luego un todo único uniforme mezclando *A, B* y *C*». Por otra parte, *a)* a pesar de Friedländer, *Pl.* III, pág. 366, es extraño hablar de tres ingredientes en una mezcla (τρία 35a6, ἐκ τριῶν b1), si el llamado tercero es una mezcla de los dos primeros; *b)* después, en 37a, Platón habla, en términos más claros, de «lo Mismo, lo Diferente y el Ser, estos tres»; *c)* Ser, Mismo y Diferente figuran de un modo destacado en *Sofista* como Formas separadas *(supra,* pág. 165).

II) *La construcción* (35b-36d). Está impregnada de pitagorismo [150] y su uso de las imágenes materiales para representar la *psychê* invisible no tiene nada de fantástico. Al compuesto se lo trata como una especie de pasta, que hay que amasar, cortar en tiras y curvar en círculos. (Luego, en 41d, hay una referencia al «cuenco mixto» en que se mezcló). Al igual que en el cuerpo, también en el alma la exigencia primaria es la proporción y la armonía. El Demiurgo, por ello, corta [151] siete porciones del tejido del alma —ahora, posiblemente, imaginado como una tira larga— de una forma proporcionada, empezando en el 1 (fuera de la serie numérica según los pitagóricos) y siguiendo con una serie de números cuadrados y cúbicos de esta manera: 1, 2, 3, 4, 8, 9, 27. Él inserta a continuación medios armónicos y aritméticos entre cada término en la serie original [152]. Los cuadrados y los cubos sugieren las tres dimensiones del cuerpo, que el alma, en su aspecto cognitivo, debe reconocer, pero los números poseen también una significación musical. El medio armónico recibía este nombre porque expresa las proporciones numéricas entre lo que eran para los griegos los intervalos musicales principales [153]. La palabra *harmonía* combinaba tan estrechamente las ideas de proporción numérica y «acuerdo» musical (συμφωνία) que no podían separarse en la mente de Platón. Pero la extensión arbitraria de la escala presentada por su tabla —cuatro octavas y una sexta mayor, mucho más grande que cualquiera de las que se emplean en la música actual (Taylor, pág. 140)— le llevó a Cornford a suponer que la extensión se debía exclusivamente al deseo platónico de terminar la serie con el 27, el cubo del 3, y que «esta decisión no tiene nada que ver con la teoría de la armonía musical» (*PC*, pág, 67). Esto es ir demasiado lejos. El alma está por doquier para ser distribuida con la finalidad de mover las estrellas y los planetas en sus órbitas respectivas y, como la *República* dice (530d): «Como nuestros ojos están hechos para la astronomía, así también nuestros oídos para los movimientos de la armonía y estas ciencias son

[150] Sobre el origen pitagórico de la amalgama platónica de matemáticas y música y su significado cosmológico, *vid.* el vol. I, cap. IV D, esp. las págs. 201-209, 214-17.

[151] El procedimiento sería más fácil de visualizar, si él simplemente, como dice Taylor, «delimitase» las divisiones como se hace sobre una regla o una cinta métrica. Pero la palabra de Platón es ἀποτέμνων (36a2).

[152] Cornford, en la pág. 71 de *PC*, expone el esquema completo. Sobre los detalles matemáticos complejos del pasaje, *vid.* también Taylor, quien cita extensamente a los comentaristas antiguos, y Rivaud, *Tim.*, págs. 43-52. A. Ahlvers, *Z. und K. bei P.*, ofreció una nueva interpretación de la división del alma cósmica, sobre la cual *vid.* Trevaskis, *CR*, 1957, pág. 31.

[153] El medio armónico fue definido por Arquitas en su *De musica* (fr. 2 DK): él aparece cuando «por cualquier parte del mismo la primera excede a la segunda y la segunda a la tercera en la misma parte de la tercera». Un ejemplo es 6, 8 y 12: (12-8)/12=(8-6)/6. Más explicaciones y la relación con las notas musicales pueden verse en Taylor, *Comm.*, pág. 95, o Freeman, *Pre-Soc. Phils.*, pág. 115. Aristóteles, aunque no era un pitagórico, seguía definiendo συμφωνία como «una relación numérica proporcional en la esfera de alto y bajo» (*An. Post.* 90a19).

hermanas, como dicen los pitagóricos y nosotros admitimos.» La «armonía de las esferas», descrita poéticamente en la *República* [154], estaba en la mente de Platón, aunque no se mencione de un modo expreso.

Lo esencial es que el alma cósmica, siendo buena, sabia y destinada a ser eterna, exhibe una armonía interna [155], o una proporción y medida debidas, lo cual sabemos que es un requisito previo del bien. «Participa de la razón y la armonía» por igual (36e). Después de haber agotado la totalidad de su mezcla (36b5-6), el Demiurgo continúa la tarea que él mismo se ha impuesto, cortando el alma cósmica en dos tiras, cruzando la una con la otra en la forma de la letra chi (X) y las curva para formar dos círculos, uno interior y otro exterior, disponiéndolos oblicuamente. Las referencias inmediatas son ahora astronómicas, porque para Platón el alma del cosmos conserva completamente sus dos poderes, el meramente motriz y el racional. Los círculos, al ser cada uno de ellos una porción del alma racional, están en movimiento rotatorio [156], movimiento que comunicarán a los cuerpos celestes cuando se creen.

Los detalles astronómicos se hallan muy condensados, podría decirse que elípticos, y Timeo en persona dice luego que, para comprenderlos adecuadamente, se requeriría un modelo visible (40c-d) [157]. En líneas generales el esquema es el siguiente [158]. Hay 1) una rotación de la esfera exterior, el movi-

---

[154] *Rep.* 617b. Sobre la armonía de las esferas, *vid.* vol. I, págs. 281 y sigs.

[155] Quizá sea aconsejable recordar que ésta no es la doctrina del alma como armonía que se refutó en *Fedón*, es decir, como algo que sobreviene a la disposición armoniosa de las partes corpóreas. El alma es una armonía de *sus propias partes*. *Vid.* vol. I, págs. 293-302. Su prioridad respecto del cuerpo difícilmente podría expresarse con mayor fuerza que diciendo, como aquí, que se creó antes que él.

[156] La extraña concepción de un alma que lleva a cabo el movimiento local debe aceptarse. El alma no es simplemente la capacidad de un ser vivo de moverse a sí mismo: el alma *misma* mueve y *confiere* su propio movimiento al complejo de alma y cuerpo. «Sólo lo que se mueve a sí mismo es la fuente y la causa del movimiento en otros» *(Fedro* 245c, cf. *Leyes* 896a). Esto evidentemente no implicaba para Platón ningún tipo de connotaciones existenciales en el plano físico, como el alma-aire del pensamiento primitivo, que él niega con coherencia. En ocasiones, como en *Leyes* 896e-97a, habla como si el alma iniciara sólo los «movimientos» más elevados del pensamiento y la emoción, pero ella incluye todas las fases de la animación. Aristóteles criticó a Platón en este punto por hacer que el alma se comporte como un cuerpo extendido *(De an.* 406b26 y sigs.). Skemp *(TMPLD,* pág. 83) intenta defender a Platón, pero tiene que admitir, en la página siguiente, que ciertos rasgos «indican localizaciones de ψυχή». Se aprecian de una manera especial en la distribución del alma a través del cuerpo humano (69d y sigs.). *Vid.* también las págs. 330-32, *infra.*

[157] Sobre el uso por Platón y sus contemporáneos de las esferas armilares, *vid.* Cornford, *PC*, págs. 74-76. Podría explicar la conversación sobre anillos en lugar de sobre esferas. En cualquier caso, Platón no mantuvo evidentemente la teoría aristotélica de que los cuerpos celestes giran en forma de esfera de una materia tenue *(aithḗr).*

[158] Sobre los detalles y dificultades, *vid.* Taylor y Cornford (págs. 72 y sigs.) y las críticas de Cornford a Dicks y su *Early Gk. Astron.*, págs. 124 y sigs. Una exposición excelente de la astronomía platónica, del estado de la ciencia en la Grecia de la época y del efecto del enfoque metafísico platónico sobre su evolución futura, sigue siendo aún el cap. 2 de *P.'s Universe* de Vlastos.

miento de las estrellas fijas de Este a Oeste en el plano del ecuador celeste, realizado en 24 horas. Se le denomina el movimiento de lo Mismo, presumiblemente (en relación con esto) porque se comunica también, como el movimiento mismo, a los contenidos del universo en su totalidad [159]. Él es, de ese modo, el movimiento «dominante» (tiene κράτος, 36c7). 2) Contrapuesta a esta rotación hay un giro de Oeste a Este, y en el plano de la elíptica, el de lo Diferente, concebido como un todo y como una escisión en siete círculos separados, los del sol, la luna y los cinco planetas conocidos. Todos estos cuerpos compartirán un movimiento general (junto con su contrario, por supuesto, el movimiento de lo Mismo), pero algunos llevarán a cabo también el suyo propio, diferenciándose mutuamente por su velocidad e, incluso, por su dirección. Estos movimientos propios contrarrestan el giro común de todo y explican por qué no todos los planetas completan sus órbitas al mismo tiempo, el sol en un año, Júpiter en aproximadamente doce años, etc. El Sol, Venus y Mercurio giran sólo con la combinación de los movimientos de lo Mismo y lo Diferente; el movimiento inusual de la Luna es en la misma dirección que el de lo Diferente, pero mucho más rápido; Júpiter, Marte y Saturno tienen movimientos inusuales en la dirección contraria al giro común de lo Diferente, los cuales aminoran, en grados diferentes, su movimiento aparente alrededor del círculo de lo Diferente. El esquema total depende, por descontado, del supuesto, común a Platón, Eudoxo y Aristóteles, de que las órbitas aparentemente irregulares del sol, la luna y los planetas pueden reducirse a una combinación de giros perfectamente circulares [160].

---

[159] Incluyendo quizá la tierra, pero esto es un enigma famoso. *Vid.* la pág. 321, n. 191, *infra.*

[160] En un pasaje bien conocido *(Cael.* p. 488 [Heiberg]), Simplicio dice que el mismo Platón planteó a los astrónomos el problema de determinar qué movimientos uniformes y regulares (circulares) hay que presuponer que explican los movimientos evidentes de los planetas y que Eudoxo fue el primero que lo resolvió. (Esto aparece, y probablemente es correcto, como un fr. de Eudemo, en la colección de Spengel, nº 96, pero Grote, *Pl.* I, págs. 124 y sigs., dudó de la atribución a Platón, que él consideró una exageración de Sosígenes. Una discusión completa de las autoridades y de la historicidad del relato puede verse ahora en Vlastos, *P.'s. Universe,* App. L.). La fe en la perfección y la circularidad de los movimientos celestes obsesionó a la astronomía durante los 2.000 años siguientes. Incluso el joven Kepler, con su perspectiva profundamente teológica, escribió que «nosotros elegimos la superficie esférica precisamente porque era la cantidad más perfecta». Su *Mysterium Cosmographicum,* publicado en 1597, cuando tenía 26 años, es una defensa del sistema copernicano y su capítulo segundo (citado completamente por Heisenberg, *PCN,* págs. 78-83) menciona y refleja el *Timeo.* Esta exaltación persistente de la circularidad se ha considerado en general, hablando desde un punto de vista científico, como un perjuicio, pero Dicks la ha analizado con unos tintes más favorables *(CR,* 1969, pág. 362, repetido en su mayor parte en su *Early Gk. Astron.,* pág. 176): «Particularmente en la astronomía, los griegos con acierto se fiaron más de sus avanzadas técnicas matemáticas que de los datos observables obtenidos por instrumentos necesariamente rudimentarios... Aun admitiendo que el movimiento circular de los cuerpos celestes llegó a ser una doc-

Platón menciona a continuación, en una frase (36d), la invención del cuerpo del cosmos dentro de su alma, que lo rodea desde el centro hasta la circunferencia, antes de pasar al aspecto cognitivo del alma. «Girando sobre sí mismo, hizo un comienzo divino de vida sin fin *y racional*» (36e). Su razón debe comunicarse a los dioses estelares y al hombre y la vida también a los seres inferiores, aunque en formas menos puras, a medida que el alma topa con formas de cuerpo más groseras y perecederas. Nos enteramos ahora del efecto de su construcción y movimientos sobre las capacidades cognitivas, en un pasaje (33a-c) que expone lo que es quizá para nosotros el rasgo más extraño de la psicología platónica, la asociación del movimiento circular con el pensamiento [161].

> Puesto que es una mezcla de estos tres elementos, la naturaleza de lo Mismo, de lo Diferente y del Ser y se divide y junta según las proporciones debidas y gira sobre sí mismo, cuando entra en contacto con algo que tiene una existencia dispersa o algo que no está dividido, moviéndose él mismo por todas partes dice con qué se identifica y de qué difiere y en qué aspecto particular, de qué modo, cómo y cuándo sucede que las cosas se relacionan respectivamente y se afectan mutuamente con referencia tanto a lo que deviene cuanto a lo que es siempre lo mismo. Cuando un discurso verdadero y coherente, sobre lo que es diferente y lo que es lo mismo, se mantiene, sin expresión o sonido alguno [162], en el interior de lo que se mueve por sí mismo, y el círculo de lo Diferente, caminando en línea recta, se lo comunica a su alma [163], entonces surgen los juicios y creencias firmes y verdaderos, mas, cuando trata con lo inteligible y el círculo de lo Mismo en su curso regular [164] lo declara, el resultado tiene que ser la aprehensión intelectual y el pensamiento.

---

trina filosófica aceptada, no obstante, esto fue, en primer lugar, una deducción completamente legítima a partir de los resultados de la observación, puesto que las estrellas se ve que se mueven en órbitas circulares a través del cielo, y el sol y la luz se muestran yendo en círculos alrededor de la tierra. Lo que suele pasarse por alto es la utilidad matemática del concepto de movimiento circular; redúzcanse sus movimientos periódicos observados a círculos y combinaciones de círculos y, de inmediato, puede hacerlos susceptibles de cálculo y predecibles tanto en su posición espacial como en el tiempo». Cf. Taylor, *Comm.*, pág. 102 (sobre 33b7).

[161] Aquí se acepta en mayor o menor medida, pero, en las *Leyes* 897d y sigs., se intenta una demostración. Remonta a Alcmeón, cf. vol. I, págs. 332-38.

[162] Cf. la definición del pensamiento en *Sof.* (263e) como «el diálogo que tiene lugar en el alma consigo misma, sin expresión de ningún tipo» (y, de un modo semejante, *Teet.* 189e).

[163] Es decir, al alma de lo que se mueve por sí mismo considerado como el cosmos en su totalidad, el ὁρατὸν ζῷον.

[164] Yo considero que ὀρθὸς ἰών y εὔτροχος ὤν, en b7 y c2, son sólo variantes literarias. Cf. los obstáculos a los juicios verdaderos sobre la identidad y la diferencia que experimenta el alma recién encarnada antes de que sus círculos la hayan situado en sus trayectorias propias (44a, pág. 325, *infra).*

Además de ejemplificar el principio de «lo semejante se conoce por lo semejante», este pasaje presenta en una asociación nueva las distinciones lógicas que se establecieron en el *Sofista*[165]. Éstas se habían introducido para refutar el primitivo, pero al mismo tiempo molesto, razonamiento de Parménides de que no puede decirse nada sobre nada excepto que *es* y lo que se sigue directamente de eso (su unidad, continuidad, inmutabilidad). Platón demostró que esta limitación dependía de limitar el verbo exclusivamente a un sentido, mientras que, en el uso normal, tenía al menos dos: «existe» y «es idéntico a». Del mismo modo, «no es» podía significar o «no existe» o «es diferente de». A la luz de este avance él denominó al Ser (o Existencia), a la Igualdad y a la Diferencia las tres categorías universales (*vid. supra*, págs. 165-68). Otra observación que se hace en estas frases meticulosamente redactadas es que la inteligencia del universo físico percibe lo que es y lo que deviene, lo inteligible y lo sensible, los objetos del conocimiento y los objetos de la opinión. Como en otros lugares, un motivo destacado del *Timeo* es la ontología y la epistemología dualistas de Platón, que se expone y resalta en 27d-28a y 51b-52a. La facultad de la inteligencia consiste en el discernimiento[166]. Sea lo que sea con lo que ella se tope, puede decir no sólo que existe, sino que es idéntico a *esto* y diferente de *eso otro*. Con mayor precisión aún, ella es capaz de determinar la relación *a)* entre un particular y otro, y *b)* entre un particular y una Forma[167]. Ahora vemos qué es lo que se quería indicar cuando se la hizo una mezcla de lo indivisible y de las formas divisibles por cuerpos de sus tres ingredientes (35a). Sigue siendo la *psychḗ* del *Fedón* (79c-d), «semejante a» las realidades eternas, a pesar de no ser ella misma una de ellas. Está «entre los mundos del ser y el devenir, al mismo tiempo inteligible y generada, indivisible y divisible, simple y, en otro sentido, compuesta»[168]. Constituida de esta manera, ella puede percibir lo inteligi-

---

[165] La relevancia de *Sof.* es objeto de controversia. Cornford (*PC*, pág. 61) la sostuvo con énfasis, pero Owen la negó (*SPM*, págs. 327 y sig.) y Manasse la puso en duda (*Bücher über P.* II, pág. 83). Cornford quizá fue demasiado lejos al decir que, sin *Sof.*, el pasaje de *Tim.* sería «simplemente ininteligible». Puede ser, como escribió Crombie (aunque una generalización tal no puede ser obligatoria) «inusual para Platón escribir en un diálogo palabras que sólo pueden comprenderse con la ayuda de un *pasaje específico* de otro» (*EPD* II, pág. 262), pero no puedo creer que no haya relación entre ambos. Shorey fue tan enfático como Cornford: «Es imposible explicar el alma cósmica como lo hace Rivaud sin mencionar el *Sofista* y es infundado afirmar... que lo Mismo y lo Diferente del *Timeo* no tienen nada que ver con lo Mismo y lo Diferente del *Sofista*». (*CP*, 1928, págs. 344 y sig.) En *Teet.* (185a-e) se apunta que los juicios sobre la existencia, la identidad y la diferencia pertenecen a la inteligencia, no a los sentidos.

[166] En griego κριτική. Cf. la descripción aristotélica de la sensación como δύναμις σύμφυτος κριτική, en *An. Post.* 99b35, y Crantor *ap.* Plut. *An. procr.* 1012 y sig.: la función especial del alma es τὸ κρίνειν τά τε νοητὰ καὶ τὰ αἰσθητά.

[167] Κατᾰ τὰ γιγνόμενᾰ τε πρὸς ἕκαστον... καὶ πρὸς τὰ κατὰ ταὐτὰ ἔχοντα ἀεί (37b2).

[168] Proclo, *Tim.* II, 117 Diehl, citado por Cornford, *PC*, pág. 63. Cf. Plotino, *Enn.* IV,2,1, μερίστη μὲν οὐ πρώτως ὥσπερ τὰ σώματα, μερίστη μὴν γινομένη ἐν τοῖς σώμασιν.

ble y (mediante los órganos corpóreos sensitivos) lo sensible y puede dispersarse en los cuerpos de todos los seres vivos sin perder su unidad.

EL TIEMPO Y LA CREACIÓN

Nada generado puede ser eterno en sentido estricto, es decir, no ser simplemente interminable, sino estar exento de todas las distinciones de antes y después, fue y será; ahora bien, mediante la introducción de la *medida* en los movimientos anteriores desordenados, el Demiurgo realizó «una imagen móvil de eternidad, eso que llamaremos tiempo *(chrónos)*, que se mueve de acuerdo con el número», situando de esta manera al cosmos aún más cerca de su modelo (37c-d). Esta distinción entre lo interminable y lo eterno puede atribuirse con justicia al mismo Platón [169]. Parménides (a quien Platón cita prácticamente) había dicho de su Ser Uno: «No *fue*, ni *será*, puesto que ahora *es*» *(fr.* 8,5-6). Pero para él no había nada más y sobre nada no podía decirse nada. Platón rechaza esta negación categórica del mundo de la *dóxa*, del cambio o movimiento temporales, y les concede un lugar, aunque subordinado, en una ontología más amplia. A este mundo pertenece *chrónos*. Nosotros traducimos la palabra griega por «tiempo», pero la concepción griega dominante del tiempo no era la nuestra. *Chrónos* era cíclico y repetitivo [170] y se identificaba con los movimientos celestes que producen la repetición del día y de la noche, de los meses y los años, que Platón llama «partes del tiempo» (37e3), de manera que, para que el tiempo existiera, las estrellas y los planetas tenían que haber sido creados y colocados en sus órbitas. El sol, hecho brillante al efecto, manifiesta, en su giro diario, el movimiento de lo Mismo y, mediante su movimiento independiente propio, indica el año, del mismo modo que la luna el mes. Los giros de los otros planetas se observan con menos facilidad, «de hecho los hombres apenas si saben que sus vagabundeos *son* tiempo» (39d1), aunque existe de hecho un año grande o «perfecto» [171], señalado por el tiempo invertido por el sol, la luna y los demás en volver a las mismas posiciones re-

---

[169] *Vid.*, no obstante, la discusión completa de tiempo y eternidad en Platón por W. von Leyden, *PQ*, 1964. Owen ha discutido el pasaje en *Monist*, 1966, págs. 332-36.

[170] Cf. el vol. I, págs. 403-405 (donde se observa que los atomistas fueron una excepción) y Cornford, *PC*, págs. 103 y sig., también Arist., *Fís.* 223b23-33. Esto no significa, por supuesto, que los griegos sostuvieran de una forma general la doctrina pitagórica de una repetición exacta de la historia. La distinción entre dicha repetición y el ciclo de los movimientos celestes la clarifica Eudemo recurriendo, respectivamente, a los términos identidad «numérica» y «formal» *(fr.* 88 [Wehrli]).

[171] Sobre el Gran Año en Platón y en otros lugares, *vid.* el vol. I, págs. 269 y 485, y Cornford, págs. 116 y sig.

lativas. Antes de la creación de estos cuerpos, por consiguiente, no pudo existir *chrónos*[172]. Nosotros hablamos de fabricar relojes para medir el tiempo. Para Platón *chrónos* mismo es un reloj, no una mera sucesión o duración, sino un patrón por el que puede medirse la duración. En la concisa definición aristotélica (*Fís.* 219b1) es «el número del movimiento respecto de antes y después». En el *Timeo* la finalidad del sol es suministrar «una medida visible... a fin de que los seres vivos adecuados [es decir, los hombres] pudieran poseer el número».

De una forma súbita se nos recuerda que la cosmogonía en su totalidad se está considerando en su relación con el hombre, quien, mediante su disposición providencial, puede no sólo distinguir el día de la noche y observar las estaciones, sino aprender el arte de contar[173]. Mediante las matemáticas él puede alcanzar una comprensión de la *harmonía* cósmica y en esto reside el secreto de la filosofía, por la que el alma humana misma se armoniza con la música divina y lleva a cabo su fin principal, «la mayor asimilación posible a Dios» (*Teet.* 176b; cf. *Tim.* 90c-d). El punto de partida es la observación de los movimientos celestes y, en un pasaje característico, se destaca el sentido de la vista por mor de elogio (47a-c):

> La visión del día y la noche, de los meses y los años cíclicos, del equinoccio y el solsticio, llevó a la invención del número y nos procuró la idea del tiempo y la curiosidad sobre la naturaleza universal, de la que hemos derivado la filosofía, el don más grande de los dioses que les ha llegado, o les llegará, a los hombres mortales... Dios inventó la visión y nos la dio, a fin de que, observando los giros de la inteligencia (νοῦς) en el cielo, pudiéramos usarlos en beneficio de los giros de nuestro propio pensamiento (διάνοια), que son afines a ellos, aunque perturbados, mientras que ellos están exentos de perturbación y a fin de que, aprendiéndolos a fondo y siendo capaces de calcularlos según su propia naturaleza, pudiéramos copiar los movimientos infalibles del dios (el cosmos) y proporcionar una base firme a los movimientos errantes que hay en nosotros mismos.

También el oído, por medio del lenguaje y de la música, contribuye a la apreciación de la armonía y ayuda a combatir las discordias de nuestras almas. La filosofía de Platón ha cambiado poco en lo fundamental. El *Timeo* sólo procura una explicación más completa del mundo en que, como se nos dijo en el *Gorgias,* «el cielo y la tierra, los dioses y los hombres» están unidos en comunidad y orden, de aquí que la totalidad del universo tomara su nombre de *kósmos,* orden, y, en la *República,* «mediante la asociación con lo

[172] Ἵνα γεννηθῇ χρόνος 38c4.

[173] Cf. *Epin.* 987b-e.

divino y ordenado, el filósofo se hace divino y ordenado en la medida en que es posible para un ser humano» [174].

Es sorprendente cómo muchos han interpretado la afirmación «*Chrónos* se originó junto con el universo» (36b6) como una prueba concluyente de que la narración platónica de la creación es metafórica. «De ningún hombre que esté en sus cabales, dijo Taylor, podría pensarse que habría que interpretarlo literalmente como manteniendo al mismo tiempo que el tiempo y el mundo empezaron juntos y que también existió un estado de cosas ... *antes de* que existiera cualquier mundo» [175]. El espacio y el devenir, dice Platón (52d y sigs.), existían «incluso antes de que los cielos se originaran», y los contenidos del espacio, aún sin tocar por la mano de Dios, fueron lanzados aquí y allá al azar, con un movimiento irregular y desequilibrado sin razón o medida. Sin los cuerpos celestes en sus órbitas no puede existir *chrónos,* pero puede existir lo que nosotros debemos llamar seguramente tiempo, es decir, duración, una sucesión de antes y después. «Antes y después», como dijo Aristóteles *(Fís.* 223a28), «pertenecen al movimiento, pero *chrónos* es antes y después *en la medida en que son numerables». Chrónos* proporciona las unidades de movimiento regulares y periódicas, mediante las cuales puede medirse la duración. Espacio y tiempo no son correlativos para Platón. El espacio, el Receptáculo del Devenir, existió siempre como la matriz sobre la que el Demiurgo puso la marca del orden, pero el tiempo es una parte de la creación divina misma, un rasgo del *kósmos.* Nadie lo ha expresado mejor que Plutarco (*Qu. Pl.* 1007c): «De modo que Platón dijo que el tiempo se originó con el mundo (οὐρανός), pero el movimiento incluso antes del nacimiento del mundo. Por consiguiente no existía el tiempo, porque no existía disposición medida o marca de división, sólo un movimiento indefinido, la informe y sin elaborar materia (ὕλη) del tiempo, por así decirlo» [176].

---

[174] *Gorg.* 508a (vol. IV, págs. 292 y sig.), *Rep.* 500c-d. Yo no hago apología alguna por dirigir repetidamente la atención a este pasaje clave (vol. I, pág. 205, vol. IV, págs. 480, 503 y sig. y pág. 261, *supra).*

[175] *Comm.,* pág. 69. Cf. 67: «Que él no quiso decir que hubo un tiempo en que el mundo no existió es evidente por las palabras explícitas de 38b6 χρόνος μετ' οὐρανοῦ γέγονεν». Hackforth *(CQ,* 1959, págs. 21 y sig.) hizo la misma observación y alude a Skemp, *TMPLD,* pág. 77. Pero lo que Skemp dice es: «No puede ser una descripción literal de lo que sucedió en el pasado, sino que es una descripción del proceso real del mundo en que vivimos», lo cual suena más bien como el «análisis lógico» de lo que él ha negado precisamente que fue. La eliminación de este argumento particular no resuelve, por supuesto, la cuestión de si hay que entender la creación de una forma mítica o literal, pero muchos han pensado que la interpretación mítica no necesitaba de ningún otro apoyo. Así, por ejemplo, Gauss, *Handk.* III, 2, pág. 170.

[176] En cualquier caso, ¿es tan inconcebible la idea de un «tiempo antes del tiempo»? No para un cosmólogo del siglo XIX. C. S. Pierce, quien escribió sobre «las primeras etapas del desarrollo, *antes de que existiera el tiempo».* «De la matriz de la indeterminación [¿el Receptáculo como madre?] debemos decir que se habría originado algo, por el principio de lo primigenio, que podemos llamar un destello. Luego, por el principio del hábito, habría habido un

La cuestión de si Platón creyó que la creación del cosmos fue un acontecimiento real, o simplemente deseó expresar alegóricamente la idea de que depende, para su bien y orden, de la voluntad divina, se ha debatido interminablemente y puede ser insoluble, aunque las primeras secciones de este capítulo han insinuado una preferencia. La creencia en una creación no le obliga a uno por supuesto a aceptar detalles [177] evidentemente simbólicos como la mezcla en un cuenco del Ser, lo Mismo y lo Diferente. Por otra parte, la antipatía hacia la interpretación mítica podría ser en parte una reacción injustificable ante el modo inaceptable en que muchos se han servido de la negación de un «tiempo antes del tiempo» para apoyar dicha interpretación. Uno puede decir, por lo menos, algo de la historia del debate y explicar las alternativas [178].

La discusión se inicia en los seguidores inmediatos de Platón. Aristóteles, que creyó que todo lo generado tiene que morir alguna vez, tomó la creación al pie de la letra y criticó a Platón por decir en el *Timeo* que el mundo ha sido engendrado, pero durará siempre [179]. En otro lugar dice que Platón es el único filósofo que mantiene que el tiempo tuvo un principio: «Porque él dice que se originó juntamente con el mundo y que el mundo fue engendrado» *(Fís.* 251b17). Él menciona también la concepción alternativa *(Cael.* 279b33-280a2):

> La autodefensa que intentaron algunos de quienes sostienen que es indestructible, pero generado, es falsa. Ellos afirman que lo que dicen sobre la generación del mundo es semejante a los diagramas trazados por los matemáticos: su exposición no significa que el mundo se engendrara alguna

segundo destello. *Aunque aún no habría existido el tiempo,* este segundo destello fue, en cierto sentido, después del primero, porque se originó de él» (citado por Gallie en *Pierce and Pragmatism,* págs. 118 y sig., la cursiva es mía).

[177] Como Hackforth señaló en un artículo lleno de sentido común *(CQ,* 1959, pág. 20).

[178] Los defensores modernos más recientes son, por ambos lados, Vlastos, «Creation in the *Timaeus:* is it a Fiction?» (impreso con su artículo anterior, «The Disorderly Motion in the *Timaeus»,* en *SPM),* y Tarán, «The Creation myth in Plato's *Timaeus»* (en Anton y Kustas, *Essays),* que se dirige expresamente contra la interpretación literal de Vlastos. Esto, junto con la discusión de G. E. R. Lloyd, en *P. and A.,* págs. 279 y sigs., proporcionará una orientación en la controversia moderna, aunque también quisiera destacar, de Hackforth, «P.'s. Cosmogony», en *CQ,* 1959 (Hackforth cambió su opinión: cf. su «P.'s. Theism», *SPM,* pág. 442). Cornford (como Taylor) consideró la creación como mítica, aun admitiendo que, puesto que se deja al Demiurgo sin una función, él también tiene que ser mítico. Por ello lo identificó con la razón en el alma cósmica *(PC,* pág. 97), pero Platón no fue panteísta y ni γιγνόμενον, ni siquiera ὁ κάλλιστος τῶν γεγονότων (29a5), puede ver su propia causa (cf. 28a4-6, así como el *Filebo).*

[179] *Cael.* 280a28-32. Como Martin pone de relieve en una nota interesante *(Tim.* II, pág. 195), esta crítica se encuentra antes en *Tim.* 41a, aunque Aristóteles no estaría de acuerdo. El mundo es por su propia naturaleza perecedero, pero se conserva por la voluntad del ser supremo que lo originó (pág. 294, *supra).* Esto es lo que hace que sea una excepción a la norma formulada por el mismo Platón, en *Rep.* (546a), γενομένῳ παντὶ φθορά ἐστιν.

vez, sino que persigue motivos instructivos, porque hace más fácil comprender las cosas, del mismo modo que lo hace el diagrama para quienes lo ven en el proceso de construcción.

Para estos hombres la exposición platónica de la creación no es más que un análisis de la estructura del mundo expresado en términos sintéticos o genéticos. De un modo semejante, un geómetra, para describir la forma de un cubo, puede hablar en términos de un cuadrado que se construye a partir de cuatro líneas rectas iguales, y luego de un cubo que se construye con seis cuadrados. Él no quiere decir que las líneas existan con anterioridad temporal a los planos, ni los planos a los sólidos, pero ha descrito el cubo *como si* se estuviera formando, a modo de recurso pedagógico. Desde este punto de vista, «generado» significa sólo «derivado de una causa externa, no nacido por sí mismo, ni autosubstancial» (Proclo, *Tim.* II, 276 [Diehl]). Esta concepción remonta a Espeusipo, Jenócrates y Crantor [180] y parece haber prevalecido en la Academia tardía, del mismo modo que entre los neoplatónicos [181].

Quienes se oponen hoy a la interpretación literal de la creación se expresan de un modo semejante, por ejemplo Hackforth [182]: Platón no quiere decir que el alma o el universo se crearan en el tiempo: «El sentido en ambos casos es que ellos son existentes derivados, cosas cuyo ser depende de algo más último». Las palabras griegas que designan «devenir» y «llegar a ser»

[180] Simpl., *Cael.* 303 [Heiberg] (y cf. Vlastos, *SPM*, pág. 383, n. 1); Proclo, *Tim.* I, 277 [Diehl]. Sobre Espeusipo, *vid.* el fr. 54a y b, pág. 31 [Lang]. Teofrasto estuvo en duda, pero siguió a Aristóteles al mantener que, si Platón entendió la construcción del mundo sólo en el sentido geométrico, la analogía era falsa. *(Fr.* 29 [Wimmer], f. Arist., *Cael.* 280a2-10). (Los comentarios de Taylor, *Comm.*, pág. 69 n., y Tarán, *l. c.*, pág. 390, son un poco tendenciosos.) Nosotros no tenemos las palabras de Jenócrates, pero el pasaje de Teofrasto dice, un poco en contra de la sugerencia de Vlastos y Hackforth, que él y otros pueden haber expresado su opinión no en sentido platónico, sino como si fuera la suya propia. Era la suya propia *(vid.*, por ejemplo, Plut., *An. procr.* 1013a-b) y Aristóteles lo llamó una *auto*defensa (βοήθεια ἑαυτοῖς), pero es claro que, no deseando ir en contra de Platón, ellos supusieron que también era la suya. Esto es lo que hizo Jenócrates al usar la expresión «reaccionando desmedidamente» (ὑπεραπολογούμενος, ps.-Alej., *in Ar. Metaph.* p. 819 [Heib]). *Vid.* Lang., *Speusippus*, pág. 30.

[181] Simpl. *(l. c.)* la atribuye a «Jenócrates y los platónicos». San Agustín *(Civ. Dei* X, 31) dice también que éstos creyeron que principio significa subordinación causal, no un orden temporal, y que era la opinión del platónico medio Albino *(Isag.*, cap. 14; *vid.* Gauss, *Handk.* III, 2, pág. 189). Pero la opinión contraria fue mantenida por Plutarco, por el platónico Ático y, según Proclo (I, 276) por «otros muchos platónicos» (por tanto, no *«einzig* Plutarch und Attikos», como Dörrie, en *RE*, 2, XVIII, col. 1523). Respecto del mismo Platón puede ser relevante reparar en que, en la *República* (527a), él ridiculizó la costumbre de los geómetras de hablar en términos de acción de «cuadrar», «aplicar», «añadir», etc., «como si ellos estuvieran *haciendo* algo». (Yo no he visto de M. Baltes, *Die Weltentstehung des plat. Tim. nach den ant. Interpreten* I, 1976.)

[182] *SPM*, pág. 442, es decir, antes de que cambiara de opinión y escribiera su artículo de 1959.

(γένεσις, γίγνεσθαι) tenían dos sentidos: *a)* originarse en un tiempo determinado, bien de una forma súbita o como fin de un proceso de desarrollo o fabricación; *b)* en proceso de cambio, en el que, aunque algo nuevo está apareciendo siempre y algo viejo desapareciendo, puede considerarse que el proceso continúa de un modo perpetuo. No necesita, por tanto, una causa que inicie el proceso en un momento y lo complete en otro, sino una causa *sostenedora* que mantenga el proceso de una forma infinita [183]. El segundo sentido tuvo una importancia peculiar para Platón, cuyas expresiones «lo que es» y «lo que deviene» indicaban una diferencia más de status ontológico que temporal. Debería observarse, no obstante, que Platón es consciente de la ambigüedad y que más de una vez abandona su camino para eliminar este sentido en favor del temporal. La explicación de la «dependencia intemporal» no es de Platón: se inicia con Jenócrates [184]. Considérese el modo en que se planteó por primera vez la cuestión y la respuesta que recibió: «¿Ha existido siempre, sin un principio en su nacimiento, o ha llegado a ser, habiéndose originado [participio de aoristo] de un principio?» [185]. Y la respuesta es un tiempo perfecto enfático: «Ha llegado a ser». La razón es que tiene un cuerpo físico y tales cosas «pueden originarse y de hecho se originan» [186]. Ya se ha hecho alusión a otro ejemplo relevante (pág. 307, n. 145): «más antiguo en lo que se refiere al nacimiento y a la excelencia», en 34c, elimina cualquier posibilidad de malinterpretar «más antiguo» (πρεσβύτερος) como referido sólo al status.

Podrían citarse muchos más pasajes [187], pero la argumentación a favor de

[183] En esta explicación yo me he inspirado abiertamente en Cornford *(PC*, págs. 24 y sig.). Él continúa diciendo que respecto de *b)*, que es su propia interpretación del sentido que emplea aquí Platón, «las imágenes de 'padre' y 'artífice' son inadecuadas» (aunque Platón usa ambas) y que nosotros deberíamos pensar más bien en 'algo ideal o fin', que ejerce constantemente una fuerza de atracción, o quizá en algún impulso en la cosa misma, que aspira constantemente hacia el ideal». Él no añade que esto es puro aristotelismo. Describe con exactitud la acción del dios de Aristóteles («El Motor Inmóvil») sobre el mundo natural, que excluye la providencia divina, y, por tanto, completamente extraño a Platón.

[184] Un hombre caracterizado por Martin *(Tim.* II, pág. 195) con tintes amables como «homme de bien, très-studieux, mais de peu génie». Él se estaba apoyando en D. L., IV, 6; Eliano, *V. H.* 14, 9; Plut., *De recta rat. aud.* 18, 47e.

[185] 28b6 y sigs. Cornford traduce ἀρχή por «fuente», en b6, y por «principio», en la línea siguiente. Podría significar ambas cosas, pero ello no es posible en esta frase tan corta. En defensa de su opinión, Cornford (págs. 25 y sig.) resalta ἀεί en la frase γιγνόμενον ἀεί, en 28a, sin reparar en que la autoridad de ἀεί, en nuestros textos impresos, es escasa. *Vid.* Hackforth, *CQ*, 1959, pág. 19, y Whittaker, *Phoenix*, 1969, págs. 181-85.

[186] Γιγνόμενα καὶ γεννητὰ ἐφάνη. Cornford traduce «originarse y poder generarse», pero yo no creo que el segundo epíteto sea meramente pleonástico.

[187] Por ejemplo, τόν ποτε ἐσόμενον θεόν en 34a-b, que Proclo (II, 100 [Diehl]) se esfuerza neoplatónicamente por justificar, así como el uso frecuente de tiempos de aoristo y perfecto: γενόμενον 28c, 31b, γεγενημένος 29a, 39e, 31b; las estrellas ἐγεννήθη 39d. Πρό y πρίν se usan en 52d4 y 53a7. Cf. también δεύτερον κατὰ γένεσιν referido al aire, 56b.

negar la creación literal no puede apoyarse en la afirmación de que Platón evita el *lenguaje* de la secuencia temporal[188]. Es seguro que Platón habla de un Dios creador del cosmos por fases a partir de un desorden preexistente, pero él podría, sin embargo, haber elegido deliberadamente expresar un análisis de la naturaleza en una forma sintética o narrativa. En relación con esto, sólo puedo referirme a lo que se ha dicho ya sobre la intención del *«mŷthos* (o *lógos)* probable» (págs. 265-68). En cualquier caso, la afirmación de que el cosmos «se ha originado» pertenece a los principios fundamentales formulados antes de comenzar la «historia probable». Mas, en este punto, puede ofrecérsele al lector estudiar los argumentos y contraargumentos de Vlastos y Tarán (y de Cherniss, a quien ambos aluden frecuentemente) y que forme su propia opinión.

NOTA

Comparar el *Timeo* con pasajes de otros diálogos puede tener el tufillo del uso de citas bíblicas, pero pueden mencionarse uno o dos. Si se rechaza *Pol.* 273b («El Universo estaba en un gran desorden antes de que llegara a su orden presente») por el hecho de formar el mismo parte de un mito, *Leyes* 892a habla del alma en los mismos términos temporales que *Tim.* 34c: Es más antiguo que el cuerpo porque ella y sus afines «se originaron antes que las cosas corpóreas»[189]. H. J. Easterling, en *Eranos,* 1967, sostuvo que *Timeo* y *Leyes* fueron coherentes en el tema de la causación, pero ha sido objeto de crítica por parte de Tarán *(l. c.,* pág. 403). Tarán, sin embargo, argumenta desde el supuesto de que el alma en el *Timeo* es la causa última del movimiento precósmico desordenado del Receptáculo.

LA CREACIÓN DE LOS SERES VIVOS: NATURALEZA Y DESTINO DEL ALMA HUMANA (39e-42c)

Podríamos decir que la observación platónica de cuatro tipos principales de seres vivos le llevó a asumir la existencia del mismo número de arquetipos. Pero su argumentación es la contraria. Dado que el Modelo contenía es-

[188] ¡Cuán fácil habría sido, no obstante, omitir las palabras καὶ γενέσει en 34c! Tampoco la frase γενέσει προτέρα hace pensar en un mito. Se trata más bien de una expresión filosófica técnica para distinguir los sentidos de πρότερον. Con Aristóteles, qué duda cabe, se hizo completamente técnica y la antítesis de γενέσει y λόγῳ (o εἴδει) es una de sus favoritas; por ejemplo, *Metaf.* 1050a4 τὰ τῇ γενέσει ὕστερα τῇ οὐσίᾳ καὶ τῷ εἴδει πρότερα.

[189] Sobre esto, *vid.* las págs. 383 y sig., *infra.*

tos tipos, el cosmos, para ser completo, tenía que contenerlos también. Existe la raza de los dioses (es decir, principalmente, los dioses estelares), de los animales alados y nacidos en el aire, de los acuáticos y de los terrestres. Cada una de ellas corresponde a uno de los cuerpos primarios. El Demiurgo hizo la raza divina en su mayor parte [190] de fuego, por su belleza y visibilidad conspicua y situó a los dioses en el circuito de lo supremo (es decir, de lo Mismo) para adornarlo en todo su derredor (pero Platón dice «situó en la *inteligencia* de lo supremo» (40a5), de modo que sea completa su asimilación del movimiento circular a la razón). Junto a su movimiento común en este circuito, cada estrella realiza un giro en su propio lugar «del mismo modo que cada uno piensa los mismos pensamientos sobre las mismas cosas». La tierra está en el centro y se la describe como nuestra nodriza y guardián, artífice del día y la noche y, de un modo más sorprendente aún, como «el primero y más viejo (o más venerable, πρεσβυτάτη) de todos los dioses nacidos dentro del cielo» [191]. Timeo se exime luego a sí mismo de volver a narrar el nacimiento de los dioses de la mitología griega ordinaria. Esto es competencia de los poetas, que afirman que son de origen divino y tienen que conocer su propia historia familiar. Esto probablemente no es más que una ironía atenuada —Platón era un defensor inquebrantable de los cultos establecidos—, pero pone en evidencia que la mitología tradicional no forma parte integral del *Timeo*.

En cuanto seres generados, los dioses menores no pueden ser inmortales, pero vivirán siempre dependiendo de la voluntad de su creador. A ellos les compete crear y alimentar a las tres clases mortales, las cuales, si se hubiesen hecho a sí mismas, serían como los dioses [192]. Sólo la parte divina e

---

[190] No enteramente. Con τὴν πλείστην ἰδέαν, cf. *Epin*. 981d.

[191] No voy a entrar en la controvertida cuestión del movimiento posible de la tierra. Las diferentes interpretaciones de los pasajes relevantes de *Tim.* y Aristóteles (40b-c, *Cael.* 293b30 y 296a26) las ha discutido ahora en profundidad Dicks, en su *Early Gk. Astron.* (págs. 132-37), que concluye (con Chemiss) que Aristóteles no atribuye a Platón la creencia en una tierra que se mueve. Tengo que dejar la cuestión aquí, aunque con la sensación poco tranquilizadora de que esto implica una traducción sofisticada del griego de Aristóteles. Puede parecer extraño que, en el cosmos platónico, la tierra —pesada, sólida, la más alejada del cielo, morada de los seres transitorios— tenga que ser πρώτη καὶ πρεσβυτάτη. Pero uno debe recordar el status de Gea en la creencia y el culto griegos. Salida directamente del Caos y madre incluso de Urano (Hes., *Teog.* 117, 126 y sig.), «el primero de los profetas» (Esq., *Eum.* 2), y dueña original del santuario délfico, ella fue evidentemente nuestra nodriza (Esq., *Theb.* 16) y la primera y más venerable de las divinidades y va a aparecer como tal en el resumen de teogonía popular que sigue inmediatamente (40e). Platón no mostrará falta de respeto ante creencias griegas profundamente enraizadas, a pesar de estar ocupado, como puso en evidencia en *Rep.*, en purificarlas de ciertas ordinarieces morales.

[192] Uno podría preguntarse: «¿Y por qué no? ¿Por qué tienen que ser mortales?» Taylor dice *(Comm.*, pág. 253): «La muerte y la generación son parte del plan original bueno de

inmortal del alma humana la hará el Demiurgo en persona, luego se la transmitirá a los seres creados para «entretejer lo mortal y lo inmortal», creando las partes mortales del alma humana e implantando el todo en los cuerpos. Parece que, aunque las aves, los peces y los animales serán necesarios para hacer el mundo «completo», los dioses al principio sólo harán a los hombres. A las mujeres y a los animales inferiores se los despacha deprisa y corriendo en una posdata (90e-92c), después de que Timeo nos recuerda que él sólo accedió a llevar a cabo la narración de la creación hasta el nacimiento de la humanidad. Según la «historia probable» (90e8) los demás seres se originaron de las almas de los hombres inferiores degradados por la transmigración en formas inferiores de vida: en primer lugar las mujeres, luego las aves se originaron de hombre inofensivos y ligeros que consideraron que era suficiente estudiar los cielos sólo con los ojos. (Cf. *Rep.* 528e-30c.) Los cuadrúpedos y los reptiles proceden de hombres cuyas mentes estaban subordinadas a sus deseos animales y los peces de los más estúpidos de todos, que ya no merecían respirar el aire y se sumergieron en las aguas turbias. Sus cuerpos adecuados son ideados por los dioses menores.

No me agradaría decir hasta qué punto este apéndice es un mero *jeu d'esprit.* El paralelo más estrecho es *Fedón* 81d-82b, pero ni allí, ni en otro lugar, Platón repite este insulto a las mujeres de haberse originado a partir de almas moralmente deficientes (90c), que difícilmente es compatible con el papel que ellas desempeñan en la *República* (aunque ese papel de hecho se ha recordado al principio, 18c) o en las *Leyes* [193]. En el *Fedón,* las únicas formas de vida degeneradas que se mencionan son las de las abejas, las avispas y las hormigas, los burros, los lobos y las aves de presa. Además, las palabras de Timeo, en 42a, «siendo la naturaleza humana doble, la parte superior es la llamada luego 'hombre' (ἀνήρ)» indica sin paliativos que ambos existieron desde el principio. La explicación más probable es quizá que Platón hace a veces a hablar a Timeo, en su caracterización, como un pitagórico, y para un pitagórico lo femenino venía en la columna segunda de los contrarios, junta-

---

Dios». Esto es erróneo. El Modelo contiene, por supuesto, las Formas eternas de lo que en el cosmos serán los seres mortales (30c), pero Archer-Hind estuvo más cerca del blanco cuando dijo que devenir y perecer pertenecen a la materialidad *(Tim.,* pág. 140). Dios sólo puede hacer, de una materia informe dada, algo lo más semejante posible al Modelo no material y la implantación de las almas en los cuerpos es una de las limitaciones impuestas por la Necesidad (42a). Incluso el cosmos y los dioses astrales tienen cuerpos y son generados y no inmortales, aunque el Demiurgo tiene el poder de posponer su disolución indefinidamente.

[193] Que las mujeres no alcanzan la ἀρετή de los hombres *(Leyes* 781c) y los hombres son superiores y más fuertes *(Rep.* 455c, 456a) no altera el hecho de que haya que entrenar a las mujeres y que compartan con los hombres todas las actividades y obligaciones, incluyendo el gobierno.

mente con el mal, la obscuridad y lo ilimitado [194]. Lo demás armoniza con los mitos del *Fedro* y *República*, aunque sin mencionar la elección de las vidas. Lo que uno puede decir es que las implicaciones éticas de la doctrina órfica y empedóclea del ciclo de los nacimientos y los medios de escapar de él ejercieron una gran atracción sobre Platón.

Creación y destino de las almas humanas (41d-42e). El Demiurgo hizo entonces una nueva mezcla de alma, «en el mismo cuenco en el que había mezclado antes el alma del todo» y usando los restos de los mismos ingredientes, pero mezclados de un modo menos perfecto [195]. Luego la dividió en almas separadas iguales en número a las estrellas, él puso a cada una de ellas sobre una estrella «como sobre carros» (un eco de *Fedro* 247b) y las informó sobre las leyes del universo y sus propios destinos. El hecho de implantarlas en cuerpos fue una cuestión de necesidad (42a3-4), pero el Demiurgo mismo les aseguraría a todas un comienzo equitativo e igual. Si ellas se entregaban a las pasiones y los deseos que la encarnación les traería, ellas, y no él, serían responsables de las consecuencias [196]. Cualquiera que siguiese los circuitos de la razón (es decir, de lo Mismo, 42c4-d2) podría regresar a una vida bienaventurada en la estrella que se le había fijado. Una vez más Platón evidencia su habilidad en expresar la misma verdad en una forma mitológica apenas diferente. En el *Fedro* (248a y sigs.), sólo las almas que han visto la realidad desde el borde del cielo giratorio nacen como hombres, porque sólo las almas humanas pueden, trascendiendo las sensaciones, pasar a los conceptos y, si poseen una inclinación y entrenamiento filosóficos, recuperar su conocimiento anterior al nacimiento y recobrar sus alas. La conexión real con las estrellas, como muchas más cosas, se toma prestada de la tradición popular (cf. Arist., *Paz* 832 y sig.).

Lo que Platón está intentando describir, mediante sus imágenes, es un alma inmortal (porque el Demiurgo en persona sólo se ocupa de la parte inmortal) que, no obstante, es, en cierto sentido, inferior al alma cósmica porque es susceptible de encarnarse en cuerpos mortales. Los cuerpos animados por el alma cósmica son los de los dioses eternos, el sol, la luna, las estrellas y los planetas. La misma contraposición se describe en el *Fedro*, aunque mediante la imagen del auriga y los caballos alados. Se nos presenta, por un

[194] Respecto de la tabla de los contrarios, *vid.* el vol. I, págs. 237 y sig. La explicación del texto se debe a una sugerencia de D. F. Krell, en *Arion*, 1976, pág. 401. (Esto no implica que yo esté de acuerdo con todo su artículo.)

[195] Otros traductores dicen «de un modo menos puro», y Jowett añade incluso «diluidos», pero ¿con qué podría adulterarse una mezcla del Ser, lo Mismo y lo Diferente? Ἀκήρατος (de κηραίνω, no de κεράννυμι) significa sin estropear o intacto y se explica mediante κατὰ ταὐτὰ ὡσαύτως. No se han mezclado en proporciones tan exactas.

[196] 42d3-4; como en *Rep.* (627e).

lado, las almas de los dioses, una multitud bienaventurada que permanece siempre en el borde extremo de los cielos, y, por otro, las destinadas a encarnarse en cuerpos mortales. La diferencia se simboliza diciendo que, en las almas de los dioses, los tres elementos constitutivos —el conductor y los dos caballos— son igualmente buenos, mientras que, en las otras, sólo el conductor (que representa el *éros* filosófico) es perfectamente bueno. Los caballos representan las partes «fogosas» y apetitivas de la *República* y el *Timeo* y los malos e ingobernables causan la caída del alma a la tierra y su encarnación en un cuerpo mortal. Mediante esta imagen Platón expresa una verdad religiosa (la caída de un alma hecha a imagen de Dios) que no puede explicarse racionalmente [197]. En el *Timeo* intenta lo que es sin lugar a dudas una metáfora menos afortunada, la del Creador que revuelve una especie de pudin en un cuenco. Las almas humanas están hechas de la misma mezcla que las almas de los dioses, pero su calidad se ha deteriorado un tanto. Una vez que la caída ha tenido lugar, la filosofía dualista de Platón puede explicar el mal que hay en la vida humana, como acontece especialmente en el *Fedón,* mediante la contaminación del alma por el cuerpo, pero nunca puede explicar cómo el alma divina llegó a encarnarse por primera vez. Las pasiones son sin lugar a dudas el resultado de la encarnación: no la precedieron. Acontece «por necesidad» (42a), no porque expresamente haya en ellas mismas una imperfección o un defecto, como en el *Fedro* y Empédocles [198], sino mediante una fuerza o ineluctabilidad externas. Al mismo tiempo, Ananke representa el elemento de imperfección («de desorden», en términología de Timeo) que hay *en* las cosas, una especie de indocilidad ínsita en su naturaleza, de modo que es probablemente adecuado relacionar esta frase con la *harmonía* imperfecta existente en la materia de las almas destinadas a encarnarse en cuerpos.

El Creador supremo se retiró entonces de su obra (42e) y las divinidades inferiores volvieron a sus tareas asignadas. Para hacer nuestros cuerpos usaron porciones de los cuatro elementos cósmicos, del mismo modo que, para nuestras almas, el Demiurgo había usado los restos de la materia del alma cósmica. Como en el *Filebo* (págs. 229 y sig., *supra),* el parentesco entre microcosmos y macrocosmos se pone de relieve a cada paso. Estas porciones se

[197] Esto se elabora en la sección sobre *Fedro,* vol. IV, cap. VI 3).

[198] El esquema completo de la encarnación y la transmigración nos recuerda a Empédocles y la imagen poética, en 43b-c, de la hostilidad hacia el alma de los distintos elementos nos trae vivamente al recuerdo el fr. 115, que describe los sufrimientos de los *daímones* exiliados de la compañía de los bienaventurados y nacidos en formas diversas de vida mortal. «El poderoso aire los persigue hasta el mar, el mar los arroja a la tierra seca, la tierra a los rayos del centelleante sol, que los echa al aire que da vueltas. Uno los recibe de otro y todos los aborrecen por igual. Yo soy ahora uno de ellos, un exiliado de los dioses y un vagabundo». Detrás de Platón y de Empédocles están los poemas órficos, si es correcto lo que yo he dicho en el cap. 11 de *G. and G.*

«toman en préstamo para ser devueltas» (42e), porque los cuerpos mortales, al morir, se convierten en las masas principales de tierra, agua, etc., de las que procedían. Los detalles de nuestra creación vienen, en la narración, mucho después, en 69c y sigs. Habiendo recibido el alma inmortal, los dioses le proporcionaron un cuerpo mortal como «vehículo» y «edificaron sobre ella» otra clase de alma, la mortal, que contenía los sentimientos y las emociones irracionales, encabezados por el placer, «el señuelo más grande del mal». El alma completa del hombre mortal es, como en la *República,* tripartita y se asigna cada parte a una parte específica del cuerpo [199]. La parte inmortal, la razón, reside en la cabeza, separada de las otras por el canal estrecho del cuello, para evitar la contaminación. (Este ejemplo puede servir para ilustrar el carácter teleológico de todas las descripciones fisiológicas platónicas.) Dado que la parte mortal misma tiene una mitad más noble y otra más baja, el diafragma forma otra barrera. La parte «fogosa» [200] habita en el tórax, con el corazón como su órgano, bastante próxima a la razón para prestar atención a sus requerimientos, y los apetitos están abajo, en el vientre, «atados como una bestia salvaje, sin domar, pero que es necesario alimentar si alguna vez va a existir una raza mortal» [201].

El alma niña y la causa del error (43a-44d). Cuando los dioses confinaron por primera vez un alma inmortal en el flujo de un cuerpo mortal, se produjo un efecto horroroso, que se repite hoy en cada nacimiento (44a7-9). La imagen que nos ofrece Platón es por completo de algo a merced de un torrente enfurecido, o del flujo y reflujo de una marea. Se trata de la imagen cósmica heraclítea que, como dijo Aristóteles, él nunca abandonó. En esta confusión de inestabilidad, los giros del alma, aunque indisolubles salvo por quien los hizo, tienen sus movimientos originales torcidos y desorganizados, exactamente igual que el cuerpo humano se precipita en todas direcciones en contraposición con el giro uniforme del cielo. Carentes de la regularidad de los giros de lo Mismo y lo Diferente que hay en el alma cósmica, las almas recién encarnadas no pueden producir el pensamiento racional, sino que están llenas de falsedad y de locura. «Cuando ellas encuentran algo fuera de aquello a lo que se aplica el nombre de Mismo o Diferente, ellas hablan de ello

---

[199] Esto está en conformidad con el espíritu claramente científico de esta parte del *Tim.* y conduce a muchos detalles psico-fisiológicos; por ejemplo, la palpitación del corazón cuando se está preso del miedo y la cólera y la provisión de pulmones con la finalidad de disiparla (70c). Una localización semejante parece amenazar la inmaterialidad completa del alma, pero Platón seguiría distinguiendo entre cualquier forma de conciencia y los órganos físicos mediante los que se experimenta. Cf. *Teet.* 184b-85e: el ojo no ve; la *psyché* ve a través de los ojos que emplea como sus instrumentos. También las págs. 330-32, *infra.*

[200] La naturaleza de θυμός o τὸ θυμοειδές se ha descrito en el vol. IV, págs. 455 y sig.

[201] «Los placeres necesarios» juegan una parte en *Filebo* (62e, pág. 248, *supra).* Sobre la posición del deseo sexual, *vid.* la nota adicional I), en la pág. siguiente.

como si fuera lo mismo que esto y diferente de lo que es contrario a los hechos verdaderos». La concepción platónica de los niños («más difíciles de tratar que cualquier animal salvaje», *Leyes* 808d) es la contraria de la sentimental o wordsworthiana. Nuestro nacimiento es evidentemente un olvido, pero lejos de «las nubes de gloria que nos siguen» hasta que, con los avanzados años, descienden «las sombras de la morada-prisión», el choque del nacimiento y el torrente de sensaciones sin asimilar y sin clasificar, que desempeñan un papel mucho mayor en la niñez que después, inundan la mente y alejan de ella todo lo que ha visto y oído en su estado no encarnado. Con el paso de los años, el cese del crecimiento y desarrollo físicos, le permiten una calma, si se compara con la situación anterior, en la que puede recuperar sus cursos regulares y posibilita una vida racional. Con un entrenamiento adecuado, un hombre puede llegar a sanar por completo, pero, si se descuida, regresará al Hades, después de una vida mutilada, llevando sobre sí sus imperfecciones y locura[202].

El problema de la posibilidad del error es un problema filosófico serio y, como tal, Platón lo discutió en el *Teeteto*. Aquí ocupa su lugar en el gran mito de la creación de todas las cosas y aparece de modo simbólico. Uno debe recordar que él consideró que merece la pena presentar los mismos problemas en un escenario dialéctico y mítico, una característica que lo separa de cualquier otro pensador. Pero, en el *Teeteto*, e incluso en el *Sofista*, la cuestión siguió sin recibir respuesta. Quizá[203] sólo podría recibirla a la luz de un vasto esquema teológico y cosmológico y de la situación del hombre en él, en el cual él no creyó menos profundamente por el hecho de que sólo pudiera expresarse en la forma de una exposición probable o *mŷthos*.

NOTAS ADICIONALES

I) *El status de éros*. De los apetitos sólo se mencionan los de la comida y la bebida (70d7), y Cornford (*PC*, págs. 292 y sig.) sugirió que la omisión del deseo sexual de la parte más baja del alma es deliberada y se debe a la elevada posición de *éros* en la filosofía de Platón, especialmente en el *Banquete*. En la extraña amalgama de lo espiritual y lo físico que muestra el *Timeo*, el semen es una parte de la médula y a través de la médula espinal mantiene continuidad con el cerebro, alojado en el asentamiento de la razón

[202] Como ejemplo del modo en que el pensamiento de Platón experimentó más bien desarrollo y profundización que cambio radical, puede compararse esto con la afirmación del *Fedón* de nuestra pérdida del conocimiento al nacer (75e; vol. IV, pág. 334).

[203] Quizá porque nosotros no sabemos cuál podría haber sido el contenido del *Filósofo* (*vid.* esp. las págs. 159 y sig., *supra*), pero el *Filósofo* no se escribió nunca.

(así, 73c-d. Esta era una teoría de la escuela médica siciliana. Algunos hipocráticos creyeron que el semen procedía de todas las partes del cuerpo, tanto sólidas como líquidas: *vid.* Cornford, pág. 295, e Hipocr., *De genit.* 3, VII 474 L.). Los órganos inferiores sólo le proporcionan un receptáculo y una salida. Aristóteles sostuvo también que, como productor de la vida, el semen posee un alma y es potencialmente alma *(Gen. an.* 755a7). Yo tengo mis dudas, no obstante, sobre la observación de Cornford, porque *a)* se excluye al sexo, al menos como medio de reproducción, dado que se supone que las mujeres no han sido creadas aún, y porque *b),* cuando se introduce la reproducción sexual, se describe al órgano sexual masculino como «desobediente e imperioso, como un animal que hace caso omiso a la razón, propenso al dominio mediante deseos frenéticos» (91b). Aquí pudo haberse mencionado fácilmente «al *éros* de la reproducción» como perteneciendo a la parte inferior del alma, y, de hecho, la frase en 70d, «la parte del alma deseosa de comida y bebida y de todo aquello que, por la naturaleza del cuerpo, necesita», podría incluirlo perfectamente. Cf. 69d: al hacer a los mortales, los dioses incluyeron a «*éros* que se atreve a todas las cosas».

II) *¿Vida extraterrestre?* En su discurso a los dioses inferiores, el Demiurgo dice, en 41c8, que, *habiendo sembrado* las almas y dado un comienzo, él les confiará la creación de las partes mortales del alma, así como del cuerpo. En e4, al decir a las almas recién creadas su destino, él dice que «*habiendo sido sembrada* cada una en su instrumento adecuado de tiempo, ellas deben nacer como las criaturas más temerosas de Dios». Después de estos dos avisos previos, la operación real se describe en 42d2. «Habiéndoles dado todas estas órdenes a fin de que pudiera quedar exento de culpa del mal futuro de cada una, él las *sembró,* unas sobre la tierra, otras sobre la luna, y otras sobre los instrumentos restantes del tiempo [los planetas] y, *después de la siembra,* él las confió a los dioses jóvenes para moldear cuerpos, para crear las otras partes del alma humana que era necesario añadir y para gobernar y guiar al ser mortal vivo en la medida de lo posible, a fin de que él no fuera para sí mismo una fuente de mal.»

He puesto estos dos pasajes juntos porque ha sido objeto de controversia si la afirmación de que las almas se «siembran» no sólo sobre la tierra, sino también sobre el sol, la luna y los planetas, significa que se supone que ellos, al igual que la tierra, están habitados. Es un pensamiento excitante. Taylor lo creyó así *(Comm.,* págs. 258 y sig.); Cornford lo negó *(PC,* pág. 146, n. 2); Hackforth, en sus clases, dijo que, aunque pareciera absurdo pensar en seres vivos viviendo en el sol, podía pensarse que allí vivían una especie de almas encarnadas.

Que los hombres vivían en la luna parece que fue una creencia pitagórica (DK 44a20; vol. I, pág. 272), la cual se ha atribuido también, apoyándose en una autoridad dudosa, a Anaxágoras (Guthrie, *OGR,* pág. 247, n. 10; *HGP* II, págs. 308 y 314). No existe rastro alguno, en el pensamiento griego, de una creencia similar sobre el sol o los planetas. No debería ser necesario continuar aquí con la cuestión, porque los pasajes que se acaban de citar muestran de un modo seguro que no es lo que Platón pretendía decir. En

los tres, sólo *después que* el Demiurgo ha sembrado las almas en los planetas, es cuando a ellas se les proporcionan sus elementos más bajos y se las encarna en cuerpos. Tres fases están implicadas: I) un viaje alrededor del cielo exterior, en carros-estrella, para aprender «la naturaleza del todo», cuyo conocimiento ellas pueden recuperar, por sus propios esfuerzos, en la vida corpórea venidera; II) «sembrándolas» en los instrumentos del tiempo: todavía se trata sólo del alma inmortal; III) adición de otras partes del alma y colocación del todo en un cuerpo. Si esto es correcto, la fase intermedia puede simbolizar, como sugirió Cornford *(PC,* pág. 146), el status intermedio del alma, que participa tanto del ser como del devenir, sujeta al tiempo y al cambio, pero esencialmente inmortal; pero sólo puede conjeturarse.

NECESIDAD Y DESIGNIO EN LAS NATURALEZAS DEL HOMBRE (61c-90d)

Explicación teleológica. El resto del diálogo trata con detalle de las limitaciones impuestas por la necesidad a la naturaleza de los cuerpos humanos y sus facultades, y de los ardides de los dioses para superarlas en interés de la parte inmortal del alma[204]. Sus temas incluyen anatomía y fisiología, la composición del hueso, el cabello, la carne, etc., la función de ciertos órganos y de la sangre, la respiración y la digestión, y también la patología, las enfermedades del cuerpo y del alma, sus causas, prevención y tratamiento. Aquí debemos limitarnos a indicar unos pocos rasgos generales y uno o dos particulares que tienen un interés más amplio.

La explicación teleológica es universal y, en ocasiones, se lleva a una extensión tal que ha levantado la sospecha de que Platón se está sólo divirtiendo. Wilamowitz se sintió movido a escribir *(Pl.* I, pág. 612): «La descripción del cuerpo humano, de sus partes y de sus funciones, haría lanzar a un lector no preparado (suponiendo que no hubiera tirado el libro inmediatamente) el grito: 'Esto puede ser una locura, pero en ella hay un método'». A veces podría dudar incluso del método.» A lo largo y a lo ancho del diálogo, Platón advierte que ninguna exposición de cuestiones tales puede reclamar certeza (72d) y nosotros, además del estado incipiente del conocimiento médico en su tiempo comparado no sólo con el de hoy, sino incluso con el de Galeno, debemos también tener presente cuán diferente era su finalidad de la del científico moderno. Aristóteles puede sorprendernos también con su adhesión constante a la explicación teleológica. La idea de que nuestros artífices alar-

[204] Σεβόμενοι τὸ θεῖον ὅσα μὴ πᾶσα ἦν ἀνάγκη. Ya se ha hecho alusión a la creación del cuerpo y las partes mortales del alma (págs. 324 y sig., *supra).* Como el mejor ejemplo de la tensión entre designio y necesidad se cita a menudo la fragilidad de la cabeza y de su cubierta de piel, necesaria para ella como sede de la inteligencia, pero que la vuelve más vulnerable. Los dioses tuvieron que optar entre hacer una raza lerda, pero longeva, o una efímera, pero mejor y más inteligente (75b-c; Lloyd, *EGSc,* pág. 73).

garon y enroscaron los intestinos a fin de que la retención del alimento pueda probar lo que ellos previeron como nuestra propensión a una glotonería irracional (73a) se ha considerado meramente como algo festivo, pero Aristóteles apunta la relación entre un intestino derecho y un apetito insaciable en una obra zoológica seria y, además, en un contexto teleológico [205]. Muchos detalles de la exposición platónica del cuerpo y sus indisposiciones pueden remontarse o a Empédocles, o a un escritor de las escuelas médicas siciliana, italiana o de Cos: Alcmeón, Filistión, Diocles, o a un tratado hipocrático [206].

La fisiología está basada en la física. Al mismo tiempo, la fisiología de Platón se basa firmemente en su física. La fuerza de la juventud y el deterioro de la vejez se deben a la condición de los triángulos elementales, frescos y fuertes en la juventud para cortar y absorber a los que vienen del exterior, pero finalmente aflojados y debilitados por la lucha y hechos pedazos por los ataques del entorno. Cuando éstos alcanzan a la médula proporcionadora de la vida, viene la muerte. Dejando a un lado la enfermedad o la violencia, la vida tiene su término natural, determinado por la duración del tiempo que los triángulos pueden mantenerse unidos [207].

---

[205] *GA* 71a23, repetido en *PA* 675a18-21, b25 y sig. (Taylor supuso también que Platón estaba bromeando. *Vid.* su *Comm.*, pág. 517). «Un intestino anormalmente corto es, de hecho, una causa suficiente para un apetito voraz» (Ogle, respecto de 675a, en la traducción de Oxford, vol. V). Los dioses nos han salvado de comportarnos como el ideal de Calicles, el χαραδριός *(Gorg.* 494b). La función profética del hígado, y su adjunto el bazo, es un caso dudoso (71a-72d), pero, al menos, Platón aprovecha la oportunidad para condenar como inútil la práctica regular de hacer presagios basándose en los hígados de animales sacrificados (72b). Su creencia en la adivinación está suficientemente atestiguada en *Fedro* y la necesidad de un intérprete «sensato» del μάντις inspirado es típica (72a-b; sobre los profetas que «dicen muchas cosas ciertas, pero no saben que las están diciendo», *vid. Apol.* 22b-c, *Menón* 99c).

[206] Sobre Empédocles, *vid.* Taylor, y sobre la información relativa a él y a los escritores médicos, las notas de Taylor y Cornford a los pasajes relevantes. Cf. Taylor, pág. 410, y su elogio de la «erudición asombrosa» de las notas de Martin a esta sección. Tómese nota también del apéndice de Hoffmann a Zeller II.1, parágrafo V, págs. 1070-86, «P. und die Medizin». Referencias a discusiones más recientes de la relación de Platón con la medicina contemporánea se encuentran en Lloyd, *JHS*, 1968, pág. 84, n. 3.

[207] 81b-d y 89b. En 73b y 82d se alude también a los triángulos. Habrá que recordar que la inmortalidad del cosmos se aseguró haciéndolo de la suma total del cuerpo, de manera que no pudiese ser atacado desde el exterior (pág. 294, *supra)*. La duración de la vida humana se dice que es εἱμαρμένον, lo cual yo considero que significa derivado de la necesidad, no de la planificación de nuestros artífices (en Platón, el ἐξ ἀνάγκης precedente no excluye necesariamente esto). Para Demócrito la muerte era «la salida del cuerpo de los átomos del alma, debida a la presión del entorno» y no había ninguna parte inmortal que pudiera escapar a la misma (Arist., *Parva Nat.* 474a14; vol. II, pág. 441).

Las cualidades sensibles: el cuerpo y el alma [208]. Antes que nada (61c-68d), Platón explica las cualidades sensibles de las cosas recurriendo a las formas y tamaños de sus cuerpos constitutivos. Esto no pretende ser una explicación completa de la sensación; él dice expresamente que el hecho de la sensación debe darse por supuesto, aunque no se haya descrito aún la creación del cuerpo y las partes mortales del alma [209]. Limitándose de ese modo a las cualidades físicas de las sensaciones (a sus παθήματα, 61c5), su exposición suena a democrítea por su materialismo, aunque se base, por supuesto, en átomos de forma geométrica regular. La sensación de calor procedente del fuego, por ejemplo, que es penetrante, se experimenta por la acción de partículas pequeñas, en forma de ángulo agudo y móviles, la de dureza por la acción de cubos con sus bases estables. Pero, mientras que el materialismo de Demócrito era coherente, ya que el alma sensitiva misma era una composición de átomos excepcionalmente pequeños, lisos y redondos, y la sensación un resultado directo de la turbación de los átomos, Platón, con su alma incorpórea (46d), carece de ese recurso y, aun así, habla como si la transición de los movimientos físicos a los psicológicos no presentara ninguna dificultad. Por ejemplo, hablando de la vista, en 45c-d, ha dicho que el *cuerpo,* formado de luz, y el rayo visual, transmiten movimientos «al cuerpo en su totalidad hasta que alcanza el alma». De un modo semejante, en 64b, «cuando cualquier cosa que es móvil por naturaleza es turbada, aun ligeramente, extiende en derredor la turbación, transmitiéndola otras partículas (μόρια) a otras, hasta que alcanza la conciencia y anuncia (ἐξαγγείλῃ) el efecto del agente». Si se le hubiera preguntado que aplicara un nombre a «lo consciente» (τὸ φρόνιμον), ¿qué habría respondido Platón? ¿Parte (μόριον)? ¿Facultad (δύναμις)? Tal como es, Demócrito podía haber escrito el pasaje referido a los átomos del alma [210]. La insensibilidad del hueso y el cabello se atribuye exclusivamente a su composición material: ellos se componen, en su mayor parte, de tierra, con sus cubos resistentes al movimiento, que no dejan pasar un golpe (64c). En otra ocasión, en 86e-87a, respecto de las causas somáticas de las perturbaciones psicológicas, se nos dice simplemente que ciertas variedades de flema y humores biliosos penetran en «las tres sedes del alma» (de modo que el efecto no se limita a sus partes mortales) y «mezclan sus vapo-

[208] De la vista y lo visible se ha tratado ya en 45b-46c, pero aquí se trata del color (67c-68d). Sobre las dificultades de la exposición (la inutilidad de la experimentación), *vid.* Lloyd, *JHS,* 1968, pág. 83.

[209] 61c6-d5. Cornford comenta simplemente: «La parte mortal del alma y los órganos corpóreos principales se reservan para la parte tercera del discurso, de 69a en adelante» *(PC,* pág. 259 n.). Pero allí no se ofrece ninguna explicación de la relación entre cuerpo y alma que posibilite la αἴσθησις.

[210] Sobre las teorías democríteas de la sensación y el alma, *vid.* el vol. II, págs. 438 y sigs., 445 y sigs.

res con el movimiento del alma». Platón, puede decirse honradamente, no se encontraba a sus anchas cuando intentaba injertar un sistema físico atómico, asociado hasta ahora con el azar o la necesidad como únicas causas, en su propia cepa, completamente diferente desde el punto de vista metafísico y teológico. Las preguntas que le asaltan a uno, que habrían parecido intrusos descarados en la conversación que tiene lugar en el *Fedón*, se hacen ahora más pertinentes cuando él mismo se sitúa como un rival de los atomistas.

Aristóteles fue el primero que ofreció, a través de su doctrina de la forma y la materia, una explicación no material de la sensación: él define la sensación como la recepción de las formas sensibles de las cosas sin su materia. Facultad *(dýnamis)* y órgano sensorial juntos forman una individualidad concreta, un objeto material dotado de la capacidad de percepción sensorial. Un ojo que ve es una cosa, pero, como toda cosa que existe separadamente, puede analizarse filosóficamente en dos componentes. Sus elementos constitutivos materiales y sus cualidades se definen de un modo diferente que su forma, la facultad de la visión, que es numéricamente una, mientras que ellos son diferentes en esencia *(De an.* 424a25). En caso contrario, añade, lo que percibe sería el cuerpo. Esta relación evidencia, en un órgano individual, la relación del alma como un todo (de la que la vista es una actividad) con el cuerpo como un todo («Si el ojo fuera un animal, la vista sería su alma», *De an.* 412b18). Sea lo que sea lo que podamos pensar de esto, debemos admitir que nosotros apenas si estamos más cerca que Aristóteles para comprender la interacción (si es que existe) entre cuerpo y mente [211] y él por lo menos vio el problema e intentó formular una respuesta. Platón parece no tener conciencia de él. Él personalmente, para usar la terminología moderna, no era un materialista reductivo [212]. Cuando decimos que vemos con nuestros ojos y oímos con nuestros oídos, queremos decir que nuestra *psyché* ve y oye *a través de* estos órganos como instrumentos *(Teet.* 184b-d). En el *Fedón*, la *psyché* se familiariza con el mundo sensible a través del cuerpo, pero la *psyché* sabia

[211] Paul Edwards, en *Mod. Introd. to Phil*³., págs. 172 y sigs., pasa revista a las teorías principales en conflicto (interaccionismo, materialismo reductivo, epifenomenalismo). Cf. W. A. Sinclair, *ib.*, pág. 577: los cambios en la retina originan cambios en los nervios, que originan cambios en el cerebro, «después de los cuales, *de un modo que nosotros no comprendemos*, tenemos la experiencia llamada visión» (la cursiva es mía). *Vid.* ahora Popper y Eccles, *The Self and its Brain* (1977). A Aristóteles se le atribuye el mérito de ser el primero que separó los acontecimientos físicos (que también describe) de la experiencia. En *De sensu* (438a10) pregunta a Demócrito, que había considerado suficiente llamar a la visión un reflejo del objeto en el ojo, por qué toda superficie reflectante no es capaz de visión. Para Platón las plantas, a pesar de haber sido creadas exclusivamente para el sustento del hombre, tienen sensación y apetito y experimentan placer y dolor (77b), pero no para Aristóteles, precisamente porque sobre ellas sólo actúa la materia, no la forma, de un objeto externo.

[212] Él discrepa abiertamente con los «Gigantes» de *Sof.* que mantienen que el alma misma tiene un cuerpo (247b).

recurrirá a él lo menos posible, porque el cuerpo y la sensación son un obstáculo a su búsqueda filosófica de conocimiento de las Formas (64a-66a). No obstante, el alma sigue siendo una unidad, el intelecto sólo, e inmortal. La percepción sensorial, las emociones y los deseos se atribuyen al cuerpo. Ahora, mediante un desarrollo de su naturaleza tripartita que aparece en la *República* [213], ha adquirido partes mortales creadas al unísono con su encarnación y que ocupan partes diferentes del cuerpo. Es evidente que Platón deseaba mantener la concepción del *Fedón* de que el alma pertenece por completo al reino de lo indivisible e inmutable, afín a las Formas, aunque, en ocasiones, él se pone peligrosamente en un tris de justificar la crítica aristotélica de que él trata al alma como a una magnitud física [214].

Placer y dolor. Se los trata como sensaciones y, con esta limitación, reciben un tratamiento en general superior al del *Filebo,* pero vinculados a la teoría particular de la materia. Toda turbación de nuestro estado natural es dolorosa y el retorno a la normalidad placentero, si es que se presentan de un modo súbito: lo que acontece de un modo suave y gradual no se percibe [215] y la naturaleza del cambio depende del tamaño y la movilidad consiguiente de las partículas. Uno puede gozar de la repleción sin haber tenido conciencia de una carencia previa, como es el caso de los placeres «verdaderos» del *Filebo,* que incluyen los del olfato (51b; cf. *Tim.* 65a6), «los cuerpos [*sc.* los órganos] formados de partículas más grandes ceden de mala gana al agente y transmitiendo los movimientos al todo, tienen [*sic:* ἴσχει] placeres y dolores, dolores cuando son desplazados de su estado normal, placeres cuando lo vuelven a recuperar» (64e). Estas partículas son presumiblemente diferentes de las que se acaban de mencionar, cuya estabilidad mantiene su movimiento completamente por debajo del umbral de la sensación. Allí se encontraban las partículas más móviles, las del fuego y el aire, que originaban las sensaciones más penetrantes. De nuevo, la razón de que el rayo material de la visión, aunque es altamente sensible, no nos produce dolor alguno, cuando se corta o quema (64d-e), es que la pequeñez de sus partículas posibilita que ello acontezca sin violencia.

---

213 La analogía entre la partición del alma y la organización de una ciudad se evoca en 70a-b.

214 *De an.* 407a2-3. Cf. 406b26 y Cherniss, *ACPA*, págs. 393-95. Puede decirse que la limitación de la discusión a las *sensaciones* materiales en este punto es deliberada (61c), pero, si es así, uno esperaría que, en otro lugar, se hubiera reconocido el problema de su relación con el alma que percibe y el fenómeno global de la αἴσθησις. Adviértase también la residencia del alma en la médula, en 73b-d, 73a5. Cuando los triángulos de la médula se rompen, el alma (presumiblemente aquí sólo la parte inmortal) está libre para partir (81d). Por otra parte, lo que estimula «los movimientos del alma» es la *musikḗ* y la filosofía (88c).

215 Esta restricción no aparece en *Fil.* y es quizá una innovación debida a la teoría de las partículas.

Enfermedades del cuerpo y el alma. La sección sobre las enfermedades es singular por sus concepciones sobre el origen físico de los trastornos psicológicos, los trastornos de la *psychḗ*[216]. La incontinencia sexual deriva del exceso de semen en la médula y un hombre que padece esta perturbación no debería ser reprochado como perverso, sino tratado como un enfermo. En este punto (86d7-e1) se repite la máxima socrática «nadie es malo por propia voluntad»: «la maldad» se debe a defectos corporales y a una crianza ignorante[217]. La mala salud puede causar un temperamento malo, depresión, temeridad, cobardía, falta de memoria y estupidez. Si hombres con estas desventajas iniciales viven en una comunidad mal gobernada, las posibilidades de mejora se reducen aún más. Esto no implica, sin embargo, un determinismo rígido. La condición de cada uno puede mejorarse mediante la educación y el entrenamiento, el estudio y la elección de las ocupaciones y estos requisitos son responsabilidad conjunta de los padres, la comunidad y el individuo mismo (pero éstos, añade Platón, en 87b8, son temas para otra ocasión). Su objetivo, como siempre, es el equilibrio, la simetría, la medida y la proporción debidas. El alma (la inteligencia) no debe ser demasiado fuerte para el cuerpo, ni el cuerpo para el alma. El remedio (que es relevante para la conversación que los ocupa) es proporcionar una gran cantidad de ejercicio a ambos. Los estudiosos por naturaleza no deben descuidar el entrenamiento físico, ni los atletas la cultura intelectual. Incluso en la enfermedad, el ejercicio y la dieta son, excepto en los casos más graves, mejores que el uso de medicinas, que se limitan a trastornar el curso normal del malestar.

Respecto del alma en sí, sólo se precisa, dice él, una referencia superficial a lo que él ha dicho antes. Las tres formas de alma que hay en nosotros, con sus movimientos respectivos, deben mantenerse en proporción. La ejercitación excesiva de las partes apetitiva y ambiciosa fijará nuestros pensamientos en las cosas mortales y la chispa divina se desvanecerá. Nuestro deber es, mediante la búsqueda del conocimiento y la sabiduría verdadera, cuidar la parte divina e inmortal, situada en la cima del cuerpo y que nos eleva hacia nuestros parientes celestes, un espíritu guía que nos ha proporcionado Dios. De esa forma alcanzaremos la inmortalidad más plena que es posible a la raza humana. Todo prospera cuando se ejercitan los movimientos que le son adecuados, y los movimientos adecuados de nuestra parte divina son los giros y los pensamientos del cosmos. Mediante su estudio podemos reparar el

---

[216] Sobre el alcance de la originalidad platónica en este punto, *vid.* Lloyd, en *JHS*, 1968, pág. 87. Obsérvese también la descripción eminentemente somática de las emociones en 70a-d.

[217] Τροφή es probable que se refiera primariamente, como sugiere Taylor, al régimen corpóreo, aunque también puede abarcar la educación. Cf. τροφὴ παιδεύσεως, en 44c. Sobre la paradoja socrática, *vid.* el vol. III, págs. 435-38, y sobre su conservación por parte de Platón, a pesar de mantener la distinción entre ignorancia (que se cura con la educación) y maldad (que se cura con el castigo), *vid.* la pág. 140, n. 234, *supra*.

daño que hemos ocasionado a nuestros propios circuitos al nacer y hacer que nuestras inteligencias se parezcan a la Inteligencia, que es su objeto, llevando a cabo así la mejor vida que nos ofrecen los dioses, ahora y siempre.

APÉNDICE

El orden de la narración. Según confiesa él mismo (34c), la narración de Timeo tiene mucho de casual y fortuito y no sigue ni el orden de los acontecimientos ni un orden lógico. Después de comenzar con las razones de la creación del mundo y la naturaleza de su modelo, pasa a considerar la creación, en primer lugar, de su cuerpo; luego, de su alma, con la advertencia de que, del mismo modo que el alma posee una valía mayor que el cuerpo, así también ella le precedió en el orden de la generación (34b-c). A continuación viene la creación de los cuerpos celestes (que posibilitan el tiempo, como sabemos), de los dioses astrales y la humanidad, incluyendo la naturaleza y destino de las almas humanas y el efecto sobre ellas de la encarnación, y concluyendo con una exposición de la finalidad y el mecanismo de la vista.

Hasta aquí, dice él (47e), ha hablado fundamentalmente sobre la obra de la Razón. Ahora debe empezar de nuevo (48d-49a) y hablar sobre la causa subordinada, la necesidad y sus efectos «antes de haberse originado los cielos» (52d). (Por esa razón, en el capítulo presente nos hemos ocupado de ellos antes de la creación.) A continuación sigue la descripción del caos precósmico, el Receptáculo y sus contenidos tumultuosos, «carentes de proporción o medida», que le vuelve a llevar, en forma circular, a la obra de la Razón, que consistió precisamente en introducir la medida y proporción perdidas y producir los cuatro elementos corpóreos en su forma discernible presente, organizándolos en partículas microscópicas de forma geométrica regular. Así, en 53c, él aborda de nuevo el tema del cuerpo del cosmos, que había abandonado en 34b. Describe la estructura, las variedades y combinaciones de elementos y las cualidades sensibles que resultan de ellas (en 61d se nos pide que demos por sentado la facultad de la sensación y sus órganos carnales, aunque aún no se nos han descrito, porque uno no puede, desgraciadamente, hablar de ambos temas a la vez).

La naturaleza y los efectos de los elementos físicos están aún, en parte, determinados por la necesidad. Timeo entonces «cobra de nuevo impulso» para recordar a su auditorio que «estas cosas» estaban confusas hasta que Dios concedió a cada una de ellas y sus relaciones mutuas la medida y la proporción, en la medida en que su naturaleza lo permitía [218]. El resto del

[218] Cornford y Lee dividen el diálogo en tres partes fundamentales, clasificando 27d-47e como la obra de la Razón, luego 47e-69a en su totalidad como la obra de la necesidad y sólo lo que viene a continuación como la colaboración entre la Razón y la necesidad. Ellos consideran que «todas estas cosas se constituyeron así por la necesidad», en 68e, se refiere a lo que se ha descrito en la sección anterior, la cual, sin embargo, se refiere al cosmos *después de que* el De-

diálogo (desde 69c) narra cómo la necesidad se subordinó a la inteligencia en la creación de los cuerpos humanos y las partes mortales del alma, que Dios delegó en los dioses menores, descendencia suya. Trata, con detalle clínico, desde el punto de vista teleológico de Platón, de las partes corpóreas, los órganos y sus funciones y de la causa y la prevención de las enfermedades. El diálogo concluye con un apresurado colofón sobre el origen de las mujeres, la fisiología de la reproducción sexual, los animales inferiores y una frase final que resume la excelencia del universo como un dios visible y perceptible.

---

miurgo hubiera ordenado los elementos en formas regulares geométricas. Ambos especialistas ignoran la fuerza temporal de τότε... ἤνικα (68a1 y 3). Todas estas cosas debían su condición a la necesidad *hasta que* el Demiurgo se hizo cargo de ellas y usó sus causas como accesorios en la creación del cosmos. En lo anterior se nos mostraron las limitaciones impuestas aún por la necesidad sobre los elementos en cuanto construidos por la Razón.

V

LAS *LEYES* [1]

INTRODUCCIÓN

AUTENTICIDAD Y CRONOLOGÍA

«Jowett comienza con una prueba, hoy innecesaria, de la autenticidad de las *Leyes*... La autenticidad de la obra... ya no se cuestiona.» Así se expresan los editores de Jowett en 1953 y la mayoría se mostraría de acuerdo hoy. Las *Leyes* contienen desaciertos estilísticos, irregularidades sintácticas que rayan en ocasiones en la incomprensibilidad, repeticiones e incoherencias internas, que algunos especialistas del siglo XIX, basándose en el argumento familiar «indigna de Platón», atribuyeron a la pesada edición póstuma de la obra que llevó a cabo el discípulo de Platón, Filipo de Opunte [2]. Ellos hallaron pruebas externas en I) D. L., III, 37: «Algunos dicen que Filipo de Opunte transcribió (μετέγραψε) las *Leyes*, que estaban impresas en cera [3]. Ellos añaden

---

[1] La bibliografía puede verse en T. J. Saunders, *Bibliography on P.'s. Laws* (1976).

[2] Tarán ha llevado a cabo el valioso servicio de reunir y valorar los *testimonia* relativos a la obra y actividades de Filipo. *Vid.* su *Academica* (1975), parágrafo III, págs. 115-39. M. Krieg (*Ueberarbeitung d. «Gesetze»*, 1896) argumentó que Filipo hizo alteraciones y adiciones serias al texto de Platón.

[3] Wilamowitz (*Pl.* I, pág. 655, n. 1), conjeturando razonablemente que nadie podría escribir una obra tan larga como las *Leyes* en tablillas de madera, consideró estas palabras metafóricas, con el sentido de «im Konzept» («de un borrador tosco», Lesky, *HGL*, pág. 538). Estaba siguiendo a Bergk, que explicó la imagen como tomada de un modelo revestido de cera para modelarlo en bronce mediante el procedimiento de la cera perdida (*vid.* Morow, *PCC*, pág. 515). Tarán, sin embargo (*Academica*, pág. 130, n. 542), duda de que la expresión sea metafórica. La valoración más sensata sobre el papel que desempeñó Filipo es la de Von Fritz, en *RE*, XXXVIII, cols. 2360-66. Raeder (*PPE*, págs. 398 y sig.) llegó a dudar incluso del hecho real de una edición póstuma.

que el *Epinomis* es obra suya»; II) Suda, *s.v.* Platón: «[Filipo] dividió las *Leyes* de Platón en doce libros y se dice que el *Epinomis* es obra suya». Estas afirmaciones, aunque se basan en una tradición fiable, contribuyen poco a substanciar el cargo de que las *Leyes* han sido objeto de manipulación profunda, obra que ellos distinguen con claridad del *Epinomis* y que Aristóteles en persona conocía como de Platón [4]. Hoy se reconoce que faltas como las que se han hallado se explican de una forma más natural por el hecho de que Platón, por su avanzada edad, tuvo que dejar esta obra sin revisar y el mantenimiento de las mismas como una señal de la escrupulosidad con la que Filipo llevó a cabo su labor de copia. Desde una perspectiva crítica, o subjetiva, Ast (1778-1841) escribió: «Quien conoce al verdadero Platón no necesita más que leer un solo pasaje de las *Leyes* para llegar al convencimiento propio de que el Platón que tiene ante sí es fraudulento». Brochard, en 1926, después de proclamar que Gomperz en 1902 había establecido definitivamente su genuinidad, continúa diciendo que, a pesar de cierta *lenteur* y negligencia, la unidad del plan, el vigor de la concepción general, la belleza de ciertas páginas y la perfección del *ensemble,* nos muestran aún a Platón en posesión plena de su genio [5]. En lo que a mí respecta, cuando me dirijo al diálogo (como el lector puede concederme) después de un estudio muy minucioso de todos los otros diálogos, no siento duda alguna de que, por adaptar el veredicto del crítico antiguo sobre la *Odisea,* es una obra de vejez, pero de la vejez de Platón, sin lugar a dudas —aunque pueda ser lamentable (como el contenido puede hacerle pensar a uno en ocasiones).

El único testimonio externo temprano sobre la cronología de las *Leyes* es la afirmación de Aristóteles, en la *Política* (1264b26), de que es una obra posterior a la *República.* Desde el punto de vista interno, la derrota de los locrios a manos de los siracusanos, mencionada en 638b, se considera que es la de Dionisio II, en el 356 antes de Cristo [6], lo cual significa que el libro primero, al menos, se escribió cuando Platón estaba alrededor de los setenta. En 944a, Grote vio pruebas de que el libro doce se escribió después de esta fecha *(vid.* su vol. III, pág. 443 n. *q.).* Plutarco *(Is. y Os.* 370 y sig.) habla de

[4] *Vid. Pol.* 1265b5 y Tarán, *Academica,* pág. 131, n. 548. Como prueba de su circulación temprana muchos especialistas citan con seguridad Isóc., *Fil.* 12, que, no obstante, habla sólo de «leyes y constituciones escritas por los sofistas». Isócrates puede haber aludido en ocasiones a Platón bajo la apariencia de un sofista (vol. IV, págs. 301 y sig.), pero el aludido en cuestión podría fácilmente ser Protágoras, quien, según D. L. (IX, 55), escribió no sólo unas *Leyes,* sino también una *Constitución,* o Antístenes (D. L., VI, 16).

[5] Ast, citado por Harward, *Epin.,* pág. 34; Brochard, *Études,* pág. 154, refiriéndose al decisivo artículo de Th. Gomperz «Die Composition der Gesetze», en *S.-B. Wien, ph.-hist. Kl.,* pág. 145 (1902). Para no dejar sin mencionar las técnicas modernas, según Morton y Winspear *(Grk. to the C.,* págs. 13 y 78 y sig.) los libros 5 y 6 son estilométricamente antiplatónicos y son una revisión de otro, posiblemente Espeusipo.

[6] O el 352: *vid.* Tarán, *Academica,* pág. 132, n. 554.

que Platón era «ya un anciano» cuando escribió las *Leyes* y gran parte del tono de la obra sugiere que la escribió después del fracaso de su última visita a Sicilia en el año 360 [7]. Si es así, la composición de una obra tan larga y detallada puede perfectamente haberle tenido ocupado hasta el momento de su muerte, como dice la tradición [8]. Su decepción, no obstante, nunca destruyó su fe en lo que podría lograrse si un hombre joven, con talento, valiente y con el don del autocontrol, pudiera conseguir poderes dictatoriales y ser lo bastante afortunado como para tener a su alcance un legislador del tipo adecuado. Un tirano dócil y un consejero sabio siguen constituyendo su receta para un estado feliz y bien gobernado (709e-10b). Como sabemos *(vid.* vol. IV, págs. 33 y sig.), varios miembros de la Academia fueron invitados por estados de la época para redactar o reformar sus leyes y, en las *Leyes,* Platón formula los principios sobre los cuales deberían actuar y ofrece un modelo de una constitución real y un código legal que les sirva de guía.

PERSONAJES Y ESCENARIO

Tres hombres ancianos, como se llaman a sí mismos con frecuencia, aunque capaces todavía de caminar muchas horas bajo los rigores del calor de un día de mediados de verano en Creta, se ponen en camino desde Cnosos en dirección a la cueva y santuario de Zeus en el monte Ida [9]. Ellos son Clinias, natural de Creta, el espartano Megilo y un ateniense anónimo [10] que

[7] Ésta es la impresión general, pero *Ep.* III, 316a, puede indicar que su labor con Dionisio II en esa visita proporcionó el prototipo de los «preámbulos» de las *Leyes.* (Así, Harward, *Epp.*, págs. 179 y sig. Sobre estos προοίμια, *vid.* la pág. 352, *infra.)*

[8] Morrow, en su ensayo «Aristotle's Comments on P.'s. Laws» (Düring y Owen, *A. and P. in Mid. 4th Cent.*, págs. 145-62), sostuvo que, cuando Aristóteles escribió el libro segundo de la *Pol.*, sólo conocía los libros III-VII de las *Leyes* y que esto puede haber sido en vida de Platón, antes de que él escribiera el resto, Ryle, en *P.'s. P.* (págs. 89, 257-59), da mucha importancia a esta tesis de un *«Proto-Leyes»*, pero *vid.* T. J. Saunders, en *Rev. Belge de Philol. et d'Hist.*, 1967, pág. 497. Aunque Friedländer está de acuerdo en que partes del diálogo podrían ser más antiguas que otras, el cap. XXXI en su totalidad está escrito como una reivindicación de su unidad esencial.

[9] Esta es la cueva a la que se dice que el legendario Minos había subido periódicamente trayendo las leyes que, como su predecesor Radamantis, afirmaba que se las había proporcionado Zeus —falsamente, según el contemporáneo de Platón, Éforo—. *Vid.* Estrabón, X, 8, pág. 476. Para el cretense, por ello, sería una peregrinación y hace que el paseo sea una ocasión especialmente adecuada para una discusión sobre la creación de la ley. Sobre por qué encaminan ellos sus pasos a la cueva del monte Ida, y no a otras cuevas consagradas a Zeus, *vid.* Morrow (pág. 340, n. 14, *infra),* págs. 27 y sig.

[10] En *Pol.* 1265a11, Aristóteles hace una crítica general de «todos los discursos de Sócrates», en los que incluye las *Leyes* (¡Él no menciona el nombre de Sócrates tres veces como hace la traducción de Oxford!). La crítica parece dirigida a todos los diálogos de Platón y el

conduce la conversación. Lo poco que se dice de los otros dos pretende indicar que actuarán como oyentes comprensivos y atentos. Clinias tiene relaciones familiares con Epiménides, el adivino cretense que animó a los atenienses con sus profecías sobre los persas, y ha heredado sentimientos de buena voluntad hacia los atenienses. En lo que toca a Megilo, su familia en Esparta era *próxenoi* [11] de Atenas, ciudad a la que consideraba, como fruto de su educación, una segunda patria (642b-d). No es un hombre especialmente inteligente y conserva la reputación espartana de laconismo, a la que él alude en 721e. Clinias tiene más que aportar, pero ambos están completamente oscurecidos por el ateniense, portavoz propio de Platón [12]. A él se le conceden largas extensiones de monólogo y no existe un argumento real. En conjunto, los participantes simbolizan el sistema que va a exponerse, ateniense en gran medida en su origen, endurecido con una disciplina doria, y especialmente espartana [13]. El escenario no se olvida por completo a medida que el diálogo avanza (cf. 683c, 722c), pero carece de ese acoplamiento con la conversación que desplegó el *Fedro* de modo tan hábil y delicioso.

PLAN DEL CAPÍTULO

Los doce libros de las *Leyes* incluyen varios dedicados por completo a la exposición de una constitución y un código legal que se ocupa de todo, desde la subversión y la traición hasta discusiones amables sobre el alcantarillado, el atractivo de las abejas o el robo de fruta. Seguir estos temas de un modo detallado ni es posible, ni, por fortuna, necesario, desde que Mo-

nombre se le puede haber escapado sin darse cuenta, como sugirió Cherniss. *(Vid.* Morrow, en Düring y Owen, pág. 146, n. 3.) En 1266b5 se reemplaza por «Platón en las *Leyes*». Algunos han pensado, sin embargo, que Aristóteles se está refiriendo a una versión más temprana, en la que quien hablaba era Sócrates en persona. Así, Ryle, *P.'s. P.*, pág. 258. Morrow, sin embargo, que sugirió que las *Leyes* existían sólo en parte cuando Aristóteles escribió *Pol.* II *(PCC*, pág. 111, n. 44), no cree esto. Aparte del carácter no socrático (a veces incluso antisocrático) de gran parte de la obra, un Sócrates caminando por las montañas cretenses es inimaginable *(vid.* especialmente *Critón* 52b y *Fedro* 230c-d) y nadie, creo, ha indicado, ya que no hay prueba alguna, que la escena se haya alterado también durante la composición. «El desplazamiento de la escena a Creta y la introducción del ateniense deben considerarse como un acto creador único.» (Friedländer, *Pl.* I, pág. 362, n. 9; cf. III, págs. 388 y sig.).

[11] Ciudadanos de un estado que representaban los intereses de otros en el suyo propio. La relación solía ser hereditaria.

[12] La observación de Gigon de que es un enigma saber qué estaban haciendo en Creta un ateniense y un espartano *(Mus. Helv.*, 1954, pág. 207) es justificada, se acepten o no todas las conclusiones que extrae de ella.

[13] Alguna bibliografía sobre la actitud platónica hacia Esparta podrá hallarse en Tigerstedt, *Legend of Sparta*, I, págs. 544 y sig., n. 202. Su valoración propia de la influencia de Esparta sobre las *Leyes* difiere netamente de la de Morrow.

rrow [14] los analizó minuciosamente. Pero antes de llegar a la ciudad modelo y sus leyes, hay tres libros de conversación introductoria sobre temas tales como la legislación en los estados dorios, las lecciones de la historia, los tipos de constitución, la educación y las artes. Las recomendaciones para la ciudad misma, aparte de externas, como la planificación de la ciudad (778a-79d, 848c-e), se desglosan en dos mitades, el establecimiento de los cargos políticos con los métodos de elección o designación, y la promulgación de las leyes que se espera que impongan los funcionarios electos (735a). El tratamiento necesariamente abreviado que se ofrece aquí se dividirá en cuatro secciones principales: 1) la introducción (libros I-III), 2) la ciudad de las *Leyes,* 3) la vida en la ciudad platónica, 4) unas cuantas cuestiones de sentido filosófico más general. Una finalidad consistirá en mantener en nuestra mente los otros diálogos y ver cuánto ha abandonado o conservado Platón de sus concepciones anteriores. Yo espero que, a pesar de la reducción necesaria y las omisiones, lo que viene a continuación conseguirá mantener un equilibrio adecuado.

1. Conversación introductoria (libros I-III)

Fines y métodos de la educación, con referencia especial al uso de la bebida (libros I y II)

Las leyes de Creta y Esparta (dicen Clinias y Megilo) [15], con su énfasis en el valor y la resistencia física, se idearon apoyándose en el supuesto de que las ciudades están en un estado de guerra continuo. El conflicto es de hecho la piedra angular de la vida, tanto en las ciudades como en los pueblos, las familias y los individuos. «¿Y *en el seno del* individuo?», pregunta Platón (porque sin lugar a dudas puede darse este nombre al ateniense), introduciendo de inmediato el tema familiar de la tensión interna entre lo mejor y lo peor de uno mismo, de dominar uno mismo o ser dominado *(Gorg.* 491d, *Rep.* 430e, *Fedro* 237d-e), de la virtud de la *sōphrosýnē,* para abreviar. Esta lucha interna acontece también en los estados, donde el elemento peor puede en-

[14] G. R. Morrow, *P.'s. Cretan City* (1960, a partir de aquí simplemente «Morrow»). *Vid.* también Gernet, «Les Lois et le droit positif», ed. Budé, págs. XCIV-CCVI, H. Cairns, *P. as Jurist,* cap. XXXI del vol. I del *Plato* de Friedländer y las referencias anteriores pueden verse en Leisegang, en *RE,* col. 2514. La traducción de Saunders posee una tabla analítica completa de contenidos (págs. 5-15). Una mención especial merece el ensayo de Jerome Hall sobre la «Plato's Legal Philosophy» *(Indiana Law J.* 1956), una apreciación valiosa de la teoría platónica de la ley en su totalidad desde el punto de vista de un jurista moderno y un teórico político.

[15] Sobre la conexión tradicional entre Creta y las leyes espartanas, *vid.* Hdt., I, 65, 4.

cumbrarse hasta la cima [16]: pero las leyes deberían tender a la reconciliación y la paz, no a la guerra, y estimular *toda* la virtud, no sólo una parte de ella (el valor), y esa lo menos posible [17]. En cualquier caso, el valor se pone de relieve no sólo enfrentándose a los peligros y resistiendo el dolor, sino también resistiendo los deseos y los placeres —un recordatorio especialmente de *Laques* 191d-e, pero también de *Rep.* 413d-e—. El entrenamiento espartano endurecía a su juventud en los peligros y los sufrimientos, pero no ofrecía oportunidad alguna de probar la resistencia de los jóvenes a las seducciones del placer. Completamente cierto, piensa Megilo. Él se ha escandalizado ante la visión de la embriaguez, en reuniones y festivales, en otros estados. La bebida debilita sencillamente la resistencia de un hombre a la tentación y su prohibición en Esparta ha sido una fuente de fuerza. El ateniense replica con un elogio extraordinario, que consta de varias partes y es de una extensión tediosa, de fiestas presididas por la bebida conducidas de una manera adecuada, que no interrumpe nada que no sea la embriaguez, considerándolas como un influjo educativo beneficioso y una prueba de energía moral [18]. El argumento es el siguiente. El vino aumenta las pasiones y debilita el juicio. Puede hacer a los hombres infantiles e incapaces de dominarse a sí mismos. ¿Así que es algo que debe evitarse a toda costa? No, si ello significa aceptar la incapacidad temporal de obtener un bien duradero, como acontece con algún tratamiento médico y el ejercicio agotador. El miedo es de dos clases: 1) de los dolores y cosas por el estilo, 2) de la infamia, llamado también sentido de la vergüenza. Éste debe cultivarse, y su contrario, la desvergüenza, evitarse como un gran mal. Un hombre aprende a superar el miedo cuando se le conduce (como en los estados dorios) a un contacto controlado con el peligro y el dolor. De un modo semejante, él tiene que aprender a superar las tentaciones del deseo y el placer, experimentándolos bajo unas condiciones sujetas a

[16] El paralelismo se expresa una vez más en 689b.

[17] Cf. el notable pasaje, en el libro sexto, 803d-e, sobre la prevención de la guerra (citado en la pág. 369, *infra).*

[18] Los pasajes fundamentales son 639c-41d, 645d-50b, 671a-72d, 673d-74c. Por bien de Platón, uno debe esperar que tengan razón quienes atribuyen su extensión a la falta de oportunidad para la revisión y la supresión. Hay algunos otros puntos que resaltar que pueden modificar la impresión ofrecida aquí. La necesidad de νόμοι συμποτικοί (671c) refleja la práctica de la Academia *(vid.* vol. IV, págs. 30 y sig.). En la sociedad platónica, nadie por debajo de los 18 años puede probar en absoluto el vino y nadie puede emborracharse por debajo de los 30 (666a). El don de Dioniso no estaba destinado a enloquecernos, sino a producir una sensación de vergüenza o reverencia (αἰδώς) en el alma y de salud en el cuerpo (672d). Su uso debe estar regulado por el estado para estos propósitos, no sólo para la diversión. Se prohíbe por completo a los esclavos, los soldados de servicio, a los magistrados durante el plazo que dure su cargo, a los jurados y los pilotos de los barcos; se restringen «las horas permitidas»: nadie puede beber hasta el atardecer. En vista de todas estas regulaciones, el cultivo de la vid se limitará estrictamente (673e-74c).

control. El director de las fiestas debe ser de edad madura (por encima de los 60) y permanecer sobrio (640d, 671d-e). El vino es una prueba fiable del carácter. Para descubrir si un hombre es un tramposo o un maniaco sexual, no es necesario tener negocios con él, ni poner en peligro a nuestra propia mujer e hijos: en su copa él pondrá de relieve su verdadera naturaleza. El objeto de la educación es producir hombres como Sócrates, que pueden exponerse a los peligros de la bebida y otras tentaciones sin perder el autocontrol.

La importancia del placer y el dolor en la vida humana difícilmente puede exagerarse. Ellos pueden ser «consejeros estúpidos», pero son también las cuerdas mediante las cuales se manipula al muñeco Hombre. El estudio de la ley es casi enteramente una investigación de los placeres y los dolores y la ley misma puede definirse como «la decisión pública de una ciudad respecto de los méritos del placer y el dolor» [19]. Nadie actuaría por propia voluntad de una manera que le ocasione más dolor que placer (663b), pero, por fortuna, la vida virtuosa es la más placentera. Por lo tanto, el ateniense argumenta, en el libro segundo y en el séptimo (732e-33a), que es natural que los seres humanos experimenten placeres, dolores y deseos y que la vida mejor es digna de elogio, precisamente porque, aunque la gente lo único que hará es ponerla a prueba, asegura el predominio del placer sobre los dolores durante toda la vida [20].

Estas consideraciones llevan, al principio del libro segundo, a una definición de la educación en general como la inculcación de la actitud adecuada respecto de los placeres y dolores, amando los buenos y odiando los malos. Como mejor se inculca es a través de la música y la danza, mediante las cuales el desasosiego natural de todas las cosas jóvenes se convierte en los dones claramente humanos del ritmo y la melodía. El efecto moral que ellas producen, para bien o para mal, es tan fuerte que, al igual que en la *República*, la composición de los tonos y las canciones debe ser estrictamente controlada por ley y las innovaciones desaprobadas [21]. Los dones de Apolo y las Musas

[19] *Vid.* el libro I, 644c-45a, 636d. (Habrá otras definiciones de la ley antes de que las *Leyes* concluyan.) Esto es una indicación de que las *Leyes*, en su mayor parte, se ocupan de «la virtud popular», no de la virtud filosófica, para la que es irrelevante el cálculo de los placeres y dolores. Ellos sencillamente «clavan el alma al cuerpo», eluden lo que debería ser su empeño más elevado (*Fedón* 69a-b, 83d).

[20] En el libro séptimo, 792c-d, el ateniense declara que la vida justa no debe en absoluto perseguir los placeres ni evitar los dolores, sino aceptar un estado neutro, que es el que evidentemente gozan los dioses. Esta incoherencia aparente a duras penas puede comprenderse sin el análisis del placer y el dolor del *Fil.*, especialmente 32e. *Vid.* la pág. 239, *supra.*

[21] Después, en el libro tercero, 700a-701a, Platón ve los primeros signos de la decadencia moral ateniense en las innovaciones y declive de la música ateniense. La censura estricta de la poesía, el drama y la música aparece en el libro séptimo, en 801c-d. *Vid.* también 817a y el libro segundo, 660a. Friedländer (*Pl.* III, pág. 560, n. 29) ha puesto de relieve el estrecho paralelismo verbal entre 801e y *Rep.* 607a. Prohibir la innovación era una tradición espartana, según Plut., *Inst. Lac.* 238c.

son para nuestro recreo y deleite, pero es mediante el juego, el canto y la danza como puede educarse a los niños para que acepten lo que la ley aprueba. La lección de la *República* sigue siendo válida [22]. Clinias afirma que esto sólo se reconoce en Creta y Esparta, cuyo ejemplo podrían seguir perfectamente otros Estados griegos, y el ateniense acepta de una forma inocente su acuerdo de que un hombre en posesión de todas las ventajas externas, incluyendo el poder tiránico, es desgraciado e infeliz, a menos que sea también justo y bueno. Clinias *no* se muestra de acuerdo. Una vida semejante es moralmente reprensible *(aischrón)*, pero no mala, infeliz o poco provechosa *(kakón)*. Volvemos a encontrarnos, por lo tanto, con la argumentación que sostiene Sócrates con Polo, en el *Gorgias*, y la tesis socrática, que el ateniense sigue defendiendo, de que la vida más justa es también la más placentera [23]. Esto es la verdad, pero, aunque no lo fuera, la única consideración que debería tener en cuenta un legislador es qué creencias de la juventud van a proporcionar el mayor beneficio al Estado. De nuevo, la ambivalente actitud respecto de la verdad que hallamos en la *República:* el filósofo debe buscar exclusivamente la verdad, aunque el uso «medicinal» de la falsedad hablada se recomienda a los padres fundadores (vol. IV, 438-40) [24].

Volviendo a la música, los coros dedicados al canto y la danza se dividirán según la edad: de niños, de jóvenes de menos de treinta años y los formados por personas de treinta a sesenta años. Puesto que los citados en último lugar sentirían una vergüenza natural si se les descubriera llevando a cabo tales actividades [25], ellos pueden realizarlas en fiestas privadas, debilitados y rejuvenecidos por su dios patrón Dioniso, chispas y contentos (671a-b, 672a), bajo la mirada de un supervisor de más de sesenta. Un accidente lamentable de la vejez de Platón parece haber sido su sentido del ridículo [26]. La idea de este «coro dionisiaco» le produce a Clinias extrañeza, pero no causa impre-

---

[22] *Vid.* el vol. IV, págs. 432 y sigs. sobre esto y la asociación griega general de la estética con los valores morales. Sobre el canto y la danza en las *Leyes*, y su importancia general en la vida griega, *vid.* Morrow, págs. 302-18.

[23] Sobre el *Gorg.*, *vid.* el vol. IV, págs. 223 y sig., y cf. *Critón* 49b. (Obrar mal es no sólo κακόν, sino también αἰσχρόν). Y la felicidad del justo es, por supuesto, un tema destacado de la *República.*

[24] Sobre la verdad, en las *Leyes,* como el bien más elevado para los hombres y los dioses por igual, *vid.* 730c. El difunto C. D. Broad, uno de los hombres más amables, expresó su total acuerdo con Platón en que el uso político del mito o la ficción por los gobernantes estaba justificado como un instrumento para la promoción de la buena conducta. *Vid. The Mind and its Place in Nature,* págs. 511 y sig., que Bambrough me trajo al recuerdo en *RTG,* pág. 85.

[25] Hay cierta duda sobre su edad. En 670b, son «de cincuenta años».

[26] Aristóteles, cuya *Política* contiene muchos ecos de las *Leyes,* asigna la danza a los jóvenes y permite que los de edad madura actúen como jueces de la misma (1340b35-9). Sin embargo, dejando a un lado los detalles festivos, los tres coros de muchachos, hombres en la flor de la vida y ancianos, no eran fantasía, sino que existían en Esparta. Plutarco toma citas de sus cantos *(Rep. Lac.* 238b, *Lyc.* 21).

sión alguna al ateniense. Sus miembros estarán mejor educados que los demás, incluyendo los mismos compositores de canciones, para comprender qué ritmos, tonos y palabras no son sólo agradables, sino correctos y saludables. La música y la danza son artes *miméticas* (668b) y, junto al placer y la gracia (χάρις), deberían tender a la verdad y la utilidad. Para juzgar una pieza los mayores deberían penetrar en su esencia (οὐσία, 668c) y finalidad. Equipados con criterios semejantes, no sólo disfrutarán ellos mismos de un placer inofensivo, sino que infundirán hábitos virtuosos en la juventud. Puestos en práctica de esta manera, cantar y bailar no son sólo un recreo deleitoso, sino que pueden igualarse, y así lo afirma Platón entonces, a la educación en su totalidad, dividida, según la costumbre griega, en «música» y «gimnástica». En vista de la importancia que se concede a todas las formas de ejercitación gimnástica en los estados dorios *(vid.* 625c), es sorprendente su virtual restricción a la danza aquí y, evidentemente, la *musikḗ* griega no se refería sólo a la música, sino a una educación literaria completa [27].

El libro segundo concluye con una vuelta al tema de la bebida, sus usos y regulación, y el libro tercero empieza: «Sobre eso baste con lo dicho. ¿Qué vamos a decir ahora sobre el origen de la organización política?». No existe una conexión aparente con los dos libros primeros. En la forma en que nosotros poseemos las *Leyes,* da la sensación de que Platón no se hubiera mostrado satisfecho con su tratamiento de la educación como un producto del canto, la danza y la embriaguez. Si es así, hay que destacarlo. England consideró la disquisición sobre la bebida como una introducción general a la educación [28] y como tal, qué duda cabe, la considera Platón, pero, tal y como está, es una disquisición rara, poco satisfactoria y desmesuradamente larga [29]. Las observaciones mejores que se hacen en los libros primero y segundo son todas repeticiones de doctrinas familiares socráticas o del Platón de juventud. Tales son la necesidad del autodominio (donde se podrían haber introducido brevemente los *sympósia* a modo de ejemplificación); la diferencia entre el conocimiento y la opinión verdadera (632c); una jerarquía de los bienes como bienes del alma (intelectuales y morales) [30], del cuerpo (la salud) y los más bajos de las tres clases, las posesiones materiales (697b); el valor como algo no sólo físico, sino también moral; la posición central del placer y el dolor en la vida humana; la asimilación de un hombre

[27] Cf. *Rep.* 376e. Hay que admitir que la música jugaba un papel más importante del que juega entre nosotros, debido a la creencia griega en sus efectos morales. No obstante, podemos exonerarnos de comprobar, en el libro séptimo, que la educación tiene también otros aspectos.

[28] *Laws,* vol. I, pág. 340 y cf. la pág. 10, n. 1.

[29] Parece adecuado añadir que él es consciente de ello y tiene su excusa. *Vid.* 642a y también la pág. 399, n. 200, *infra.*

[30] Para comprender μετὰ νοῦ σώφρων (631c7), que escandalizó a Gigon *(Mus. Helv.,* 1954, pág. 225), yo sugiero que debería mirarse *Menón* 88b7-8.

a lo que disfruta (656b, cf. *Rep.* 500c); el control riguroso del contenido poético, la educación a través del juego, la felicidad de los buenos y la infelicidad de los malos, la necesidad de saber lo que es una cosa y la equiparación de su esencia con su objetivo [31].

LA UNIDAD Y LA MULTIPLICIDAD DE LA VIRTUD

Uno de estos temas tratados con anterioridad merece una mención especial por el hecho de sugerir un desarrollo deliberado desde el principio al fin de las *Leyes* y, por ello, su unidad fundamental, a pesar de algún desorden y desaliño estructural debido a su estado inconcluso. Me estoy refiriendo a la relación de la virtud como un todo con sus partes. En el *Protágoras* Platón se esforzó por mostrar que las denominadas virtudes no eran rasgos separados, sino sólo aspectos o «partes» diferentes de una unidad, la virtud única que era conocimiento, fuente de toda conducta adecuada, sea en los peligros (el valor), en las tentaciones (el autodominio), en las relaciones con los dioses (la piedad) o con los semejantes (la justicia). Poseer una era poseerlas todas. En el libro primero de las *Leyes* el ateniense habla sobre el valor y las otras clases o especies *(eídē)* de la virtud y de la virtud como un todo, y de tratar del valor, en primer lugar, sin las demás, sin indicación alguna de que su relación presente un problema. Esto es obviamente adecuado en su contexto. Su finalidad es práctica, contrarrestar el excesivo énfasis dorio sobre el valor físico y sus honestos compañeros no son agudos sofistas que le permitan disfrutar de una discusión filosófica sobre la unidad de la virtud. Él, por consiguiente, adopta la concepción más lógica: el valor es una especie de virtud, alcanzable por sí misma, pero un legislador debe inculcar la totalidad de las virtudes (630d, 705d). Puede usarse «partes», o cualquier otra palabra, con tal de que su sentido sea claro (633a). En el libro tercero (696b) se contempla la posibilidad de que un hombre pueda ser muy valiente, pero perverso y licencioso, exactamente lo que Protágoras sostuvo en el *Protágoras* (349d) y el Sócrates platónico negó. Cuando, sin embargo, en el último libro, Platón está describiendo los requisitos educativos de su comité supremo, el Consejo Nocturno (llamado también Guardianes y que corresponden a los Guardianes de la *República* por el hecho de poseer no simplemente una opinión verdadera, sino el conocimiento real), plantea la cuestión y sale a la luz su filosofía madura (963c-d). Nosotros hablamos de cuatro clases de virtud, como si cada una de ellas fuera una entidad separada, a pesar de que las llamamos con un solo nombre, «virtud», como si no fueran muchas, sino una. ¿Cómo es posible esto? Las diferencias son fáciles de ver, por ejemplo el valor difiere de la

[31] Ὅτι ποτ' ἔστιν... τὴν οὐσίαν, τί ποτε βούλεται (668c).

sabiduría por ser una facultad puramente natural que se encuentra en los animales salvajes y en los niños. Él no precisa de la razón *(lógos),* sin la cual ningún alma puede hacerse sabia [32]. Pero ¿en qué sentido son ellas una unidad? No se da ninguna respuesta (éste no era el lugar para ello), pero se dice que dar una respuesta exige entrenamiento en el método dialéctico de la reunión y la división, un método con el que Platón ha entablado combate en los diálogos tardíos, del *Fedro* en adelante. De esto nos ocuparemos más adelante, cuando vayamos a someter a consideración el objetivo y el entrenamiento del Consejo Nocturno (págs. 388 y sig., *infra).*

LAS LECCIONES DE LA HISTORIA (LIBRO III)

¿Cómo surgieron las comunidades políticas? Imaginemos que la vida comienza de nuevo después de una gran inundación [33]. Toda civilización ha quedado sepultada y los únicos supervivientes son unos pocos pastores de la montaña, buenas personas, pero ignorantes y analfabetos. A partir de familias separadas, gobernadas de un modo patriarcal, ellos forman gradualmente unidades mayores, descienden a las estribaciones de los montes y pasan de la ganadería a la agricultura. En este estadio, ellos elegirían legisladores primitivos, para unificar las diferentes tradiciones familiares en un código común y para designar uno o más gobernantes que administren las nuevas normas de comportamiento, creando la primera monarquía o aristocracia (de manera que los legisladores más antiguos van a separarse ya del poder ejecutivo). Con la tercera fase, la fundación de las ciudades en las llanuras, Platón se encamina hacia la luz de la historia, comenzando con la caída de Troya, el exilio de sus casas de los aqueos vencedores y su regreso bajo el nombre de dorios [34]. Esto retrotrae al trío a su punto de partida, las instituciones de los estados dorios, con el objeto de apreciar sus méritos y defectos, preguntar por qué unos han sobrevivido y otros no y descubrir en general, por lo menos, qué cambios asegurarían el bienestar y la felicidad de una ciudad (683b).

Partiendo de aquí, Platón continúa explicando, basándose en sus propios principios, el fracaso de la alianza entre las tres ciudades principales del Pe-

---

[32] Esto se aparta por supuesto de las primeras obras, donde Platón sigue a Sócrates equiparando la virtud del valor con el conocimiento y el juicio basado en el conocimiento. La temeridad irreflexiva no es una virtud y puede causar un perjuicio. Sobre esto, *vid.* el vol. III, págs. 428-30 (Sócrates), IV, págs. 130, n. 91, 215-17, 223 y sig. *(Prot.)* y *Menón* 88e, *Rep.* 430b. Aquí Platón está hablando de virtudes «demóticas».

[33] Sobre el uso platónico de la creencia en la repetición de las catástrofes naturales, *vid. Tim.* 22c-e, *Critias* 104d-e, *Pol.* 273a y Guthrie, *In the B.*, págs. 65-69.

[34] Una valoración de la concepción platónica de la historia griega puede verse en R. Weil, *«L'Archéologie» de P.*, quizá con la reseña de Kerferd, en *CR*, 1961, págs. 30 y sig.

loponeso, la supervivencia de Esparta, la derrota de Persia y la decadencia posterior de Atenas. Se debió, en primer lugar, a la concentración en la fuerza militar y el valor físico a expensas de un equilibrio adecuado entre las virtudes. La sumisión indebida a la norma que se rige por el placer y el dolor y el olvido de lo que es bello y bueno arruina por igual al Estado y al individuo. Un alma cuyos elementos más groseros se oponen a la facultad del conocimiento y el juicio es como una ciudad en la que la multitud se niega a obedecer a sus gobernantes y sus leyes. La concordia interna es más importante que la competencia profesional y no debe confiarse el gobierno a ningún hombre que carezca de ella. En el Peloponeso (como suele suceder en las monarquías absolutas), la podredumbre surgió de arriba, en las almas discordantes de los tres reyes, hinchados de orgullo y codicia, que quebrantaron sus juramentos y las leyes. El remedio, descubierto sólo por Esparta, es una reforma constitucional. El poder irresponsable corrompe inevitablemente y la solución radica en la división de poderes espartana, ejemplificada en la realeza dual, el consejo de los ancianos y el eforado, que introducía el inestimable elemento de la medida y la proporción.

NECESIDAD DE UNA CONSTITUCIÓN MIXTA

Hay dos formas extremas de gobierno, la monarquía absoluta (o tiranía) y la democracia, representadas respectivamente por Persia y Atenas. Todas las demás son modificaciones de ellas. Para que un estado sea libre, unido y sabio, es absolutamente esencial que combine los elementos de ambas [35]. Al robar al pueblo toda la libertad, los despóticos e intemperantes reyes de Persia destruyeron en el estado todo sentido de comunidad. En sus guerras de codiciosa agresión, acabaron por ser incapaces de apoyarse en la lealtad de sus propios soldados. La historia de Atenas, por otra parte, evidencia que el exceso de libertad no es menos debilitador. Cuando los atenienses rechazaron a los invasores persas, las gentes fueron los «esclavos voluntarios», no de un tirano, sino de las leyes tradicionales y de su propio sentido moral (*aidṓs*) [36]. La decadencia de este estado admirable se puso en evidencia, antes que nada, en la música, con los compositores que quebrantaban las normas establecidas y confundían los diferentes géneros para agradar a audiencias incultas y rui-

[35] 693d. Cf. la advertencia contra ἄμεικτοι ἀρχαί, en 693b y el libro sexto, 756e μέσον... μοναρχικῆς καὶ δημοκρατικῆς πολιτείας. Sobre la teoría de la constitución mixta, que tiene su origen en Platón, *vid.* Morrow, cap. X; Von Fritz, *Theory of the Mixed Constitution in Antiquity,* y otras obras citadas por Morrow, pág. 521, n. 3.

[36] Cf. la respuesta de Demarato a Jerjes, Hdt., VII, 104 (vol. III, pág. 79). La breve exposición platónica del espíritu con que Atenas se enfrentó al peligro persa es un ejemplo de su mejor vena de escritor.

dosas [37]. Desde aquí se extendió hasta alcanzar la desconsideración general por la ley y un desvergonzado rechazo a escuchar el buen consejo. En Esparta, y en la Atenas de principios del siglo V, vimos cómo, de una forma modificada, el autoritarismo y la libertad por igual conducían al éxito y la prosperidad, pero Persia y la Atenas contemporánea muestran los efectos desastrosos de ambos cuando se llevan a los extremos.

En este punto, el ateniense pregunta qué prueba habría de la utilidad práctica de su discusión y Clinias revela, de una forma súbita, que él ha sido designado para una comisión con la finalidad de redactar las leyes para una nueva colonia en Creta. Su población se extraerá de varias ciudades, pero a Cnosos se le ha encargado la planificación. Él sugiere que, si ellos planifican ahora un estado imaginario sobre la base de las observaciones que se han hecho, ello le servirá de ayuda.

2. La ciudad de las *Leyes*

¿Qué se pretende llevar a cabo en la práctica?

La idea de poner en marcha un Estado flamante, con una constitución y leyes prefabricadas, es menos familiar para los bretones de lo que lo era para los griegos, con su hábito de fundar colonias políticamente independientes o renuevos de ciudades-estado existentes. Podría decirse que, cuando los Estados Unidos dejaron de ser una colonia británica, se hicieron una colonia de Bretaña en el sentido griego. Nosotros hemos visto, además, en relación con la Academia, cómo estados existentes podrían llamar de fuera a legisladores expertos para reformar su política y sistemas legales [38]. Pero ¿hasta qué punto pretendía o esperaba Platón que su esquema para Magnesia [39] pudiera llevarse a cabo en la práctica? En fuerte contraposición con la *República* (una U-topía literal), este Estado se sitúa en Creta, recibe un nombre y se describe su emplazamiento: el lugar abandonado de una ciudad antigua, Magnesia, a unas diez millas del mar, con buenos puertos, autosuficiente en producción natural, pero carente de excedentes para la exportación. Se discu-

[37] 700a-701b, 700c, en paralelismo estrecho con *Rep.* 492b-c.

[38] Vol. IV, pág. 33 y cf. la colonia panhelénica de Turios fundada por Pericles (vol. III, pág. 259). En algunos casos (las cleruquías), los colonos conservaban la ciudadanía de la metrópoli.

[39] En los últimos libros se alude varias veces a los ciudadanos como «magnesios» (por primera vez en el libro octavo, 860e).

ten también [40] la disponibilidad de madera para la construcción de barcos y las ventajas y desventajas de una población de orígenes mixtos. En el libro quinto Platón afirma, con una referencia obvia a la *República,* que lo ideal sería la abolición de toda propiedad privada, en lo referente a esposas, niños y bienes. Quizá algunos dioses, o hijos de dioses, viven bajo una norma semejante, pero nosotros debemos contentarnos con la naturaleza humana tal cual es, «porque nos estamos dirigiendo a hombres, no a dioses» [41]. Ya no estamos en la época de Crono, cuando no otros hombres, sino los dioses, gobernaban a los hombres [42].

En la *República* se dejan muchas cosas en el aire, que sería necesario explicar si ella hubiera sido entendida como política práctica. Cómo el nuevo régimen podría estar vigente alguna vez es una cuestión que nunca se aborda con seriedad. En el libro sexto de las *Leyes* se da cumplida satisfacción a la cuestión. Una agrupación mixta de pobladores de estados diferentes, mutuamente extraños, no estará de inmediato en posición de elegir a los mejores hombres para los cargos públicos (751d) [43]. Los ciudadanos de Cnosos deben, por ello, designar una comisión de 200, seleccionando 100 de los mejores y más maduros entre sí mismos y otros 100, con unas dotes similares en la medida de lo posible, de los pobladores, con la finalidad de elegir los primeros funcionarios. Un puesto destacado entre ellos lo ocuparán los «guardianes de las leyes», una junta de 37 (inicialmente 18 cnosios y 19 pobladores), con edades comprendidas entre los 50 y los 70 (755a), quienes, junto a sus deberes primarios, guardarán el registro de la propiedad privada, teniendo cada ciudadano que declarar la suya. A medida que avanza el tiempo y se establece la constitución, este cuerpo, al igual que el Consejo y otros cargos, se reclutará mediante elección interna, apoyándose en líneas fundamentalmente democráticas, para lo cual se establecen normas elaboradas de procedimiento. La idea de una colonia nueva posee una ventaja. La *República* abordó el problema de qué hacer con los ciudadanos adultos educados de acuerdo con criterios no platónicos y se propuso simplemente el remedio de enviar a todo aquel que pasara de los diez años «al campo» y educar a los niños fuera del influjo pernicioso de sus mayores (540e-41a). Aquí, aunque

---

[40] En el libro tercero. Nosotros nos ocupamos aquí exclusivamente del realismo del cuadro platónico. Sobre una posible conexión con la Magnesia asiática, sobre el río Meandro, y un emplazamiento real en el extremo oeste de la llanura de Mesara, en el sur de Creta, *vid.* Morrow, págs. 30 y sig., que puede considerarse una defensa del conocimiento geográfico platónico en contra de Wilamowitz y Taylor *(vid.* Taylor, *PMW,* pág. 464).

[41] 739c-e, 807b. En 739d, ἐπὶ τοῖς αὐτοῖς χαίροντας καὶ λυπουμένους corresponde a *Rep.* 464a. Esto siguió siendo un ideal permanente para Platón. Obsérvese que, en ambos pasajes, se relaciona explícitamente con la comunidad de las mujeres.

[42] 713c-d. Este rasgo del mito de Crono se repite en *Pol.* 271e (págs. 195 y sig., *supra).*

[43] Contra la idea de que 751a-55b representa una combinación de dos series de propuestas originalmente separadas (Wilamowitz, revivida por Morrow), *vid.* Saunders, en *CQ,* 1970.

Platón discute sin apasionamiento diversas formas de purificación (καθαρμοί), con una preferencia por la más drástica [44], él pone de relieve que no será necesaria ninguna en el presente caso, sólo un examen riguroso de los candidatos para su admisión. Siempre permanecerá el riesgo de error, pero un periodo adecuado de prueba y los esfuerzos destinados a una conversión pacífica deberían asegurar el rechazo de los indignos (736b-c).

La naturaleza detallada de la legislación en sí y el hecho de que muchas de las instituciones y leyes copian o depuran las que estaban ya vigentes en Atenas o Esparta [45], apuntan también a un propósito práctico serio. Estamos lejos del desdén expresado en la *República* hacia quienes se preocupan de leyes sobre los contratos, la calumnia, el atentado, los impuestos, etc., que son innecesarias en un Estado de ciudadanos adecuadamente educados que funciona bien y que son ineficaces en uno malo (425c-e, 427a). Ambas obras insisten en que no habría que intentar legislar sobre todo —algunas cosas es mejor abandonarlas a la tradición y la opinión pública [46]— y las *Leyes* (788a–b; cf. 773c) pone en guardia contra la promulgación de leyes inaplicables, que conducen al desprestigio de la totalidad del sistema, pero, al mismo tiempo, parece dejar muy poco fuera de la red de la regulación legal [47].

Se ha considerado, en ocasiones, que ciertas frases indican que Platón reconoció su esquema como visionario, al igual que en la *República*. Tales son 632e, «Animémonos por el camino con la conversación», junto con 685a, «Aliviémonos el aburrimiento de nuestro camino jugando al discreto juego de la legislación propio de un anciano». En 712, después de haber declarado las mejores condiciones bajo las que fundar un Estado nuevo, el ateniense le

[44] Cf. *Pol.* 293d, 308-9, pág. 199, *supra.*

[45] Especialmente en Atenas, a pesar de la adopción de las συσσίτια y otras instituciones espartanas. El libro de Morrow muestra esto con detalle (*vid.* especialmente sus págs. 232, 271 y sig., 295, 534 y sig.) y cf. Grote, *Pl.* III, págs. 427 y sig. Jowett (IV, pág. 15) ofrece un resumen de rasgos atenienses y espartanos. No obstante, no puede leerse la Constitución de Esparta de Jenofonte, ni el *Licurgo* de Plutarco, sin sentir que, en espíritu, aunque no siempre en decretos positivos, y a pesar de sus críticas, Platón encontró mucho digno de admiración en las leyes de Licurgo y en sus fines. *Vid.* también Levinson, *Defense*, págs. 513-19.

[46] Sobre la importancia de ἄγραφα νόμιμα *vid.* 793a-d. Ellas deben, piensa Platón, ponerse por escrito como un código del comportamiento aprobado, aunque sin sanción legal. (793d y cf. 822e8-23a1. La concepción griega de leyes no escritas se discute en general en el vol. III, págs. 118-31.)

[47] La vida privada —«cómo el individuo pasa el tiempo»— debe regularse no menos que la pública (780a). Cairns, en Friedländer (*Pl.* I, pág. 292), proporciona una lista impresionante de actividades controladas por la ley, que incluye el matrimonio, la procreación, la distribución de la riqueza, la fijación del precio, la navegación, el comercio, el comercio al por menor, la hostelería, la regulación de las minas, los préstamos y la usura, la agricultura, la ganadería y la apicultura, la designación de los magistrados y los funerales. He omitido unos pocos puntos y tampoco Cairns pretende la exhaustividad. Sobre la regulación de la vida privada, *vid.* también la pág. 367, *infra.*

continúa diciendo a Clinias: «Supongamos que esta ficción se aplica a *tu* ciudad y que, como si fuéramos ya niños crecidos, inventamos sus leyes en nuestra conversación». Se resalta que ellos no tienen obligación alguna de legislar y pueden emplear todo el tiempo que quieran (857e-58c) [48]. Todo esto, sin embargo, no hace sino reflejar la situación dramática. Nuestros viajeros *no* están sentados en una comisión legislativa, sino caminando y hablando por las montañas. Nadie puede leer el cúmulo de legislación propuesta (y ello debe destacarse aquí, donde la omisión de gran parte de la misma podría proporcionar una imagen desequilibrada) sin concluir que Platón se está tomando muy en serio la finalidad y el contenido de sus leyes. La conclusión más razonable es que él esperaba dejar las *Leyes* como una guía póstuma para los miembros de la Academia en sus tareas de legislación y para todos los gobernantes, tales como Hermias de Atarneo, que estuviesen dispuestos a prestarles atención.

STATUS Y FUNCIÓN DE LAS LEYES: EL LEGISLADOR COMO EDUCADOR

Platón enseñó en una ocasión que el filósofo, el hombre de sabiduría natural perfeccionada por una educación platónica, que culminaba en la matemática y la dialéctica, debería gobernar de un modo autónomo, sin ser obstaculizado por las leyes. En el *Político* vimos que esto se seguía defendiendo como el ideal, pero reemplazado, como posibilidad práctica, por la aceptación, como bien menor, de la norma legal (págs. 194 y sig., 197-202, *supra)*. Las *Leyes* mantienen la misma posición.

> Si alguna vez, por gracia de Dios, un hombre dotado de un carácter natural capaz de afrontar la prueba se hiciera con las riendas del poder, no necesitaría de leyes que fuesen sus amos. Ninguna ley u ordenación es superior al conocimiento, ni es lícito que la sabiduría pueda ser esclava o súbdita. La sabiduría natural, genuina, verdadera y libre, debería gobernarlo todo. Pero la realidad es, sin embargo, que tal situación no es posible hallarla, en absoluto, en ninguna parte, en una medida significativa. De modo que debemos escoger lo segundo, la ordenación y la ley, aunque sólo pueden prestar atención a las generalidades, no a todos y cada uno de los casos [49].

Hoy en día es cuestión de controversia si la ley misma debería ocuparse de la inculcación positiva de la moralidad. Platón no tenía dudas: todo lo que tiene que ver con las leyes tiene en cuenta un objetivo único y su nombre

---

[48] Se dice más de una vez que, por el momento, su legislación es λόγῳ no ἔργῳ (736b, 778b).

[49] *Leyes* 875c-d. Con la última frase, cf. *Pol.* 294e-95a (pág. 200, *supra)* sobre la ley como un instrumento embotado.

adecuado es virtud (963a). «Yo admiré el modo en que tú [Clinias el cretense] emprendiste la explicación de tus leyes. Es adecuado empezar con la virtud y decir que tu legislador estableció sus leyes por causa de la virtud» (631a) [50]. La ley es, en efecto, una forma de educación. «Todo aquel que se ocupa de la ley como lo hacemos nosotros no está estableciendo la ley para los ciudadanos, sino educándolos» (857e). «Me gustaría que ellos se persuadieran lo más rápido posible y esto es evidentemente a lo que tenderá el legislador en toda su legislación» (718c). Para esta finalidad él propone introducir algo que considera completamente original (722d-e), la colocación de prefacios o «preludios» (proemios) [51], no sólo al código en su totalidad (y el ateniense sostiene que toda la discusión que se ha desarrollado hasta ese momento, cerca del final del libro cuarto, ha equivalido a un preámbulo [52] general), sino también a cada decreto separado, salvo los más triviales. El código es tiránico para imponer la ley «pura» (ἄκρατος 723a), limitándose a decretar que esto o aquello debe o no debe hacerse y fijando un castigo por la desobediencia, sin un prefacio explicativo para conseguir la colaboración de los ciudadanos. La ley debe mezclar la persuasión con la coacción (718b) [53]. Para ilustrar su posición él sugiere inmediatamente que una ley que imponga una multa anual por la soltería después de los treinta y cinco años debe ir precedida de una exhortación.

EL PAPEL DEL CASTIGO

Hasta aquí podría parecer que, para asegurar la obediencia a las leyes, es de importancia fundamental para Platón el consentimiento de los gobernados. En 690c, después de lo que parece un pasaje particularmente autoritario

[50] Sobre la opinión opuesta en Grecia, *vid.* el vol. III, págs. 143 y sig. Platón no estaba en la línea de Licofrón e Hipódamo, ni en la de J. S. Mill, Macaulay o la mayoría de la opinión moderna, pero habría congeniado con Lords Simonds y Devlin. Cf. también Hall, *Indiana Law J.*, 1956, pág. 202, con su referencia «al carácter social completo de la ética de Platón».

[51] En la música, un *proöimion* era un preludio al tema principal y Platón juega con el doble sentido de *nómos*, ley y tono. *Vid.* 722d. Según Pfister, en *Mélanges Boisacq*, págs. 173-79, los *proöimia* de Platón no eran tan originales como él pretendía.

[52] Cf. también la «alocución a los colonos», en 715e y sigs.

[53] Esto parece una idea loable, pero Versényi la trató con dureza en su artículo sobre el libro de Morrow *(R. of Metaph*, 15, 1961-62, págs. 69 y sig.). Yo no sé por qué él piensa que el prefacio de Platón no contiene ninguna «instrucción racional». No es incompatible con la persuasión y el médico de 720d, a quien menciona, διδάσκει al paciente, como hacen los buenos médicos.

Sobre la opinión de un jurista, *vid.* Hall, *Indiana Law J.*, 1956, pág. 182, n. 52: «Los preámbulos de las *Leyes* incluyen 1) referencias a los principios que proporcionan la base racional del decreto y 2) la exhortación para obedecer la ley».

sobre el derecho aceptado de los padres a gobernar a sus hijos [54], de los nobles a las clases más bajas, de los mayores a sus menores, de los amos a los esclavos, e incluso del derecho del más fuerte a gobernar al más débil [55], concluye que la pretensión más fuerte de todas es la de que el sabio gobierne al ignorante y eso se logra del modo más natural mediante el imperio de la ley sobre súbditos que la aceptan sin ser obligados. Pero esto, a su vez, no es la última palabra. El legislador no debe buscar el favor del vulgo. Legislar buscando el placer de las personas sería como esperar que el tratamiento médico o el entrenamiento duro fueran en sí placenteros (684c). Esto lleva de una forma natural al papel del castigo, aunque incluso el hecho de someterlo a consideración, dice el ateniense al principio del libro noveno, es una especie de aceptación del fracaso en una ciudad que se supone basada sobre las líneas adecuadas y que proporciona toda clase de incentivos para la práctica de la virtud. Las leyes se hacen para los hombres buenos, para ayudarles a vivir juntos de una manera amistosa, pero algunas deben ser para quienes desdeñan una instrucción semejante (880d-e). El legislador espera que él no tendrá que hacer uso de ellas, pero por desgracia los seres humanos no pueden alcanzar la perfección y es inevitable que aparezcan personas que no se dejan enseñar. En consecuencia hallamos que toda ley conlleva su castigo adecuado, que abarca desde una «reprimenda» vaga o «pérdida de reputación» [56] hasta la muerte, pasando por multas, pérdida de los derechos civiles y el exilio. Por otra parte, la finalidad es terapéutica y, en un pasaje notable (862d-63e), Platón dice que la misma puede conseguirse no sólo mediante el castigo, sino también mediante la conversación con

---

[54] Uno no esperaría que Platón apoyase el dicho «maxima debetur puero reverentia», especialmente teniendo en cuenta su caracterización de los niños en 808d como, debido a sus poderes aún sin canalizar de la razón, «Más difíciles de tratar que todos los seres salvajes ... taimados, astutos e insolentes». No obstante, Juvenal casi podría haber estado traduciendo su αἰσχύνεσθαι τοὺς νέους. Hoy día, dice él (729b), las admoniciones a que los jóvenes sean respetuosos son ineficaces. «Un legislador sabio tendría que ordenar más bien que los adultos respetaran a los jóvenes y, sobre todo, guardarse de dejar que sus hijos los vean u oigan haciendo o diciendo algo vergonzoso. Donde los viejos no tienen vergüenza los jóvenes no mostrarán respeto».

[55] Esto puede ser una conmoción para quienes recuerden su *Gorgias*. La réplica de Clinias —«No puede ser de otra manera»— muestra que él toma las palabras en su sentido más común, no como «mejores» y «peores». Hay que recordar que Platón está pensando en Píndaro (690b8) y considerar el pasaje con 714e, donde pone de relieve que algunas de las afirmaciones enumeradas aquí son mutuamente incompatibles, y 890a *(vid.* England sobre 690b8). El pasaje de Píndaro se ha discutido en el vol. III, págs. 136-38.

[56] Se mencionan, sin especificar, ciertos honores y recompensas al mérito (ἀριστεῖα) que le serán retirados a un infractor (845d, 935c, 952d). Sobre las recompensas, *vid.* también 961a, y Morrow, pág. 271, n. 65. Se invoca con frecuencia a la opinión pública en contra del infractor; por ejemplo, 762c, 880a, 914a, 917c, 936b.

el infractor [57] e, incluso, recurriendo al ofrecimiento de placer, honores y regalos. *Todos* los medios que contribuyen a sanar la mente enferma del criminal y que le llevan a odiar la injusticia son buenos [58]. Sólo si se le considera incurable, entonces, por su propio bien (porque la vida no es una bendición para tales personas, 862e) y por el de la comunidad, debe ser condenado a muerte. En la práctica, Platón, según nuestros criterios, utiliza bastante a su antojo la pena de muerte. Se pide, por ejemplo, no sólo en determinados casos de asesinato deliberado [59], sino para los delitos de sedición (854b-c), ateísmo manifiesto (en caso de reincidencia, 909a), robo de un templo por un ciudadano (854e), el perjurio persistente ante un tribunal (937c) la aceptación de sobornos en el desempeño de un cargo público (955d), perversión de la justicia por motivos de codicia (938c) y la propagación de ideas nocivas del exterior (952c-d) [60]. Por determinados delitos un ciudadano debe ser condenado a muerte, pero no un esclavo o un extranjero, porque un ciudadano ha tenido la educación adecuada y ha demostrado, no obstante, que es incurable. A los otros se les puede llevar aún a ver la razón y, con ese fin, serán marcados simplemente con un hierro, se les darán los latigazos que los jueces impongan y se les pondrá desnudos más allá de la frontera. Probablemente se mostrarían de acuerdo con Platón en que la muerte es preferible [61].

En ocasiones se recurre a la prisión como un castigo o correctivo [62], especialmente por el delito de ateísmo. Como explica en el libro décimo, Platón

---

[57] Un buen ejemplo de discurso psiquiátrico es el prefacio a la ley sobre el sacrilegio, 854b-c.

[58] Esto exige naturalmente prestar una minuciosa atención a las circunstancias del delito y al estado mental del delincuente en ese momento. Saunders *(CQ,* 1973, pág. 235; *PQ,* 1973, esp. la pág. 353) alude a pasajes que muestran que Platón era plenamente consciente de este compromiso. La concepción de la maldad como una perturbación mental plantea el problema de cómo reconciliar el castigo con la doctrina socrática de que hacer el mal se debe a ignorancia y nadie es malo por voluntad propia. Platón dirige su atención a este dilema en el libro noveno y, aunque podría ser apropiado en el contexto que nos ocupa, yo lo he diferido para una sección final sobre algunos puntos filosóficos (págs. 393-95).

[59] Las leyes sobre homicidio se complican, como en Atenas, por consideraciones de contaminación religiosa (871a-d; cf. Grote, *Pl.* III, págs. 404 y sig.) y también por la creencia platónica en un castigo y reencarnación posteriores; por ejemplo, el matricida se reencarnará como una hembra (872e). En algunos casos en los que hoy podría considerarse adecuada la pena capital o la cadena perpetua, parecen suficientes ritos purificadores, en otros (asesinato de parientes) la purificación más un período de exilio.

[60] La pena de muerte, al menos para algunos delitos, depende de la votación mayoritaria de los jueces (856c), como en el proceso de Sócrates en Atenas.

[61] Pero, en 938c, el extranjero sufrirá sólo el destierro por un delito por el que un ciudadano debe ser condenado a muerte. La cuestión penal puede haber sido perfectamente un tema que Platón tuviera la intención de revisar.

[62] Un ladrón permanecerá detenido en prisión hasta que haya pagado dos veces el valor del robo, a menos que su demandante lo exculpe (857a). Un ciudadano que se ocupa ilegalmente

considera que la incredulidad en el gobierno divino y racional del mundo es la raíz de la mayor parte del mal moral. A los ateos manifiestos, de vida irreprochable por lo demás, se los envía, durante al menos cinco años, a una especie de sanatorio mental (σωφρονιστήριον), donde solamente serán visitados por los miembros del Consejo Nocturno (págs. 386 y sigs. *infra),* quienes les exhortarán «para la salvación de sus almas» [63].

Si, después de la liberación, se comprobara que la «cura» es ineficaz, una segunda condena acarrea la pena de muerte. Quienes, por otra parte, también incrédulos, se reconcomen por los temores supersticiosos de otros, son condenados de por vida al destierro solitario en una parte alejada del país [64].

Se pone énfasis con frecuencia en la obligación ciudadana de proporcionar información si se sabe que se ha cometido un delito y también sobre la obligación que tiene un ciudadano (lo cual parece más peligroso) de llevar a cabo, por su propia cuenta, una justicia sumaria, infligiendo un castigo físico a cualquiera, esclavo o libre, a quien vea cometiendo una mala acción. «Quien no comete ningún delito merece consideración, pero la merece doblemente quien reprime la maldad de los otros... revelándola a las autoridades, y quien colabora con ellas castigándola es el ciudadano perfecto y se lleva la palma de la virtud». Los honores y los castigos se asignan en consonancia [65].

En conclusión, los rigores del código penal se deben al hecho de que Platón mantiene sus principios tan elevados como siempre, pero, al mismo tiempo, al intento de incorporarlos a las instituciones de un Estado terreno particular. La educación, los prefacios explicativos y las leyes mismas se proyectan con una única finalidad, la de que, conscientes de *las razones que sirven de base* al código de conducta prescrito, los ciudadanos se adherirán voluntariamente al mismo y desaparecerá la transgresión seria o se limitará a unos pocos caracteres pervertidos. Si, a pesar de estas ventajas excepcionales, algunos se extravían seriamente, incluso de un modo irreparable, su tratamiento debe ser, en consonancia, drástico. Debemos recordar también que la

---

del comercio al por menor será encarcelado por un año en primera instancia (919e-20a). *Vid.* también 880c. Morrow pone de relieve (pág. 294) que, en Atenas, la cárcel se usaba como norma solamente para los acusados incursos en un proceso o los condenados hasta su ejecución.

[63] 909a ἐπὶ νουθετήσει τε καὶ τῆς ψυχῆς σωτηρίᾳ. Los peligros de un sistema semejante parecen obvios hoy, cuando nos hacen pensar por sí mismos en analogías siniestras, que Morrow pone de relieve (págs. 491 y sig.). Saunders, sin embargo *(CQ,* 1973, pág. 235), aunque propiamente mantiene una actitud crítica respecto de los supuestos platónicos, llama, quizá con mayor justicia, a las entrevistas «discusiones filosóficas serias» y, de todos los métodos platónicos de valorar el carácter, «con seguridad el único que más se aproxima a la práctica psicológica moderna». *Vid.* también el vol. III, pág. 243.

[64] Cuando mueran, se les privará de sepelio, pero es difícil ver por qué no se les condena a muerte de inmediato. No se ofrece esperanza alguna de cura.

[65] 730d. Ejemplos de castigo sumario por individuos privados pueden verse en 762c, 914b (respecto de los esclavos), 917c-d, 935c.

muerte era, a los ojos de Platón, «el menor de los males» (854e), exactamente por las mismas razones que mucho antes en la *Apología:* el bien del alma es lo que más importa y, por todo lo que sabemos, encontrarse con los dioses del otro mundo puede ser lo mejor que podría acontecernos (727d).

TEORÍA Y REALIDAD

Tal y como él mismo los enumera, ningún demócrata moderno podría criticar los fines de Platón. Son fomentar, además del sentido común, la libertad, la igualdad y el espíritu de concordia —los eslogans de la Revolución Francesa [66]—. ¿Qué aspecto tienen estos ideales admirables cuando examinamos sus medios de alcanzarlos? El primer requisito es la constitución mixta (o intermedia, μέσον) ya aludida (págs. 347 y sig. *supra),* ni una dictadura desenfrenada, ni una democracia extrema igualitaria. Ellas son «no constituciones», puesto que implican simplemente la explotación de una parte por la otra (cf. 714d). En su propio estado, la ley asegurará que ningún ciudadano pueda estorbar a otro y cada uno tenga tiempo y oportunidad de aspirar a la vida mejor [67]. No puede existir amistad si los gobernantes y los gobernados viven como amo y esclavo (de aquí que la libertad y la amistad vayan estrechamente unidas), ni si, por otra parte, se trata por igual a los buenos y a los carentes de valía, porque «la igualdad entre desiguales es desigualdad» (757a) [68] y ambos extremos conducen a la discordia. ¿En qué sentido, pues, es buena la igualdad? Hemos visto la respuesta en el *Gorgias* [69]. La palabra abarca dos formas de proceder contrapuestas, la fácil de dar partes iguales [70] a todos indiscriminadamente (igualdad aritmética) y la menos obvia de distribución en proporción al mérito individual (igualdad geométrica). La segunda es la «más verdadera y mejor» porque asegura la *justicia* y la justicia es preferible a la dictadura e incluso al poder del pueblo.

---

[66] 693b, repetido en 701d: πόλιν ἐλευθέραν τε εἶναι δεῖ καὶ ἔμφρονα καὶ ἑαυτῇ φίλην, 757a5-6, respecto del estado ideal, οἵτινες νόμοι μίαν ὅτι μάλιστα πόλιν ἀπεργάζονται. La importancia de la φιλία se «pone de relieve repetidas veces» (Morrow, pág. 562 con 5 referencias).

[67] 832c-d. Cf. 712e-13a.

[68] 757a. En *Rep.* 558c él había descrito la democracia de la época como «repartiendo una especie de igualdad a los iguales y desiguales por igual».

[69] Vol. IV, pág. 293, donde se citó *Leyes* 757b-d para explicar la frase «igualdad geométrica» de 508a. La concepción de igualdad geométrica, en sus aspectos matemáticos y políticos, ha sido objeto de una investigación exhaustiva por F. D. Hervey, en *Class. et Med.,* 1965. Respecto de las *Leyes, vid.* las págs. 108 y sig.

[70] O posibilidades. El griego carece de sustantivo y Platón está pensando aquí más en el cargo que en la riqueza. Como ejemplo de su sentido menciona la designación por sorteo (757b).

En Magnesia el ideal de la constitución mixta se realizará estipulando que a todos los magistrados, funcionarios y miembros de los consejos encargados de administrar las leyes se los elegirá mediante sufragio popular y desempeñarán sus cargos solamente durante un límite determinado de años [71], después de los cuales, como en Atenas, se los llamará para rendir cuentas ante un comité de examinadores, elegidos también popularmente. Los métodos de elección, los requisitos de edad y la duración del cargo variarán en consonancia con el cargo en cuestión y se prescriben con detalle para cada uno de ellos. Ningún hombre debe ser considerado súbdito de otro, pero todos por igual serán súbditos de la ley. Vuelve a rechazarse (741c y sigs.) la doctrina atacada en la *República* de que la justicia consiste en servir a los intereses de los que están en el poder. Las leyes deben beneficiar al Estado en su totalidad, no a a una parte, y quienes detentan los cargos, como todos los demás, son sus servidores [72].

3. LA VIDA EN LA CIUDAD PLATÓNICA

POBLACIÓN

Antes de seguir adelante, debe mencionarse algo que es de importancia primaria cuando se comparan las teorías sociales y políticas de Platón —como se ha hecho siempre y se seguirá haciendo— con la teoría y la práctica de los tiempos más recientes. Me refiero al *tamaño* de la comunidad para la que él está planificando. Cuando hablamos de democracia, aristocracia, oligarquía, tiranía, utilizando términos tomados directamente de Grecia (aun-

---

[71] Como dice Morrow (pág. 162), deberíamos considerar esto como verdaderamente democrático, pero, en Atenas, los requisitos de democracia e igualdad daba la sensación de que sólo se satisfacían mediante el uso del sorteo. Esto evidentemente se oponía por completo al principio platónico de dar los cargos a los mejor cualificados. No obstante, él permite un uso estrictamente limitado del sorteo, sólo para evitar el descontento popular. (Los detalles pueden verse en Morrow, págs. 161-63, 233.) En algunas cosas él está aprendiendo, qué duda cabe, a ponerse de acuerdo con la política práctica. (Sobre el examen después de haber desempeñado el cargo, *vid.* Morow, págs. 220-27. Iba especialmente dirigido contra la corrupción.)

[72] Ὑπηρέται, δοῦλοι τῶν νόμων. *Vid.* 715a-d. Esta norma de la ley, con la finalidad de sustituir el uso irresponsable del poder, bien por parte del tirano o del populacho, ha sido objeto de un violento ataque por Versényi, en *R. of Metaph.*, 1971-72, págs. 77 y sig. —lo cual llama la atención en un especialista cuya obra es, en general, un modelo de moderación e imparcialidad, como lo son las dos últimas páginas del mismo artículo—. Tal y como aparecen, yo no puedo aceptar su afirmación de que «en la Creta de Platón no habría ni filósofos ni filosofía». La filosofía se limitará, por supuesto, a un número pequeño, como en *Rep.* y en otros lugares.

que, para darle un tinte de modernidad, podemos reemplazar el último por «dictadura»), somos proclives a pensar que ellos equivalían originalmente a formas diferentes de gobierno en sociedades más o menos similares a la nuestra. Raras veces nos detenemos a reflexionar sobre la diferencia de escala, suficiente para implicar una diferencia cualitativa. Nosotros contamos nuestras poblaciones en millones —más de cincuenta en el caso de Inglaterra— mientras que Platón postula una comunidad de 5.040 familias [73], cada una con su parcela separada de tierra. Morrow ha estimado que esto equivaldría a 10.000-12.000 ciudadanos varones y una ciudadanía total de 40.000 a 48.000 [74]. Ésta es más o menos la población de Farnborough o la mitad de la de Bath, distribuida por supuesto entre la ciudad y el campo. Además, habría 7.000-8.000 metecos y casi 30.000 esclavos. En un Estado de este tamaño, como en Atenas, funciones importantes, incluyendo la elección de los funcionarios y los tribunales que entienden de los delitos contra el Estado, podrían ser desempeñadas, y de hecho lo serían, por el cuerpo total de ciudadanos adultos que participaban en la Asamblea [75].

[73] 737e-38a. Es típico de la diferencia entre *Rep.* y *Leyes* que, en el primero, el Estado tiene que ser simplemente «de un tamaño hasta el que pueda crecer sin perder su unidad» (423b), sin indicación alguna de cuál podría ser ese tamaño o cómo asegurarlo. Las razones que se expresan respecto de la elección, en las *Leyes*, son puramente prácticas, en primer lugar (la autosuficiencia, la defensa, 737c-d); en segundo lugar, en relación con el número exacto 5.040 (ἀριθμὸς χρησιμώτατος, 738a), la presencia de un gran número de divisores consecutivos, útiles para la organización de la guerra y en la paz, para los contratos, los impuestos y las distribuciones. En contra de la opinión general (cf. Taylor, *PMW*, pág. 447, n. 1, y Morrow, pág. 428), Kahn ve en ese número una significación más profunda como una imitación de la unidad y lo relaciona con el hecho de hacer el Estado «lo más cercano posible a la inmortalidad». (Cf. 739e y Kahn, en *JHI*, 1961, pág. 422.) Bardies, en Πλάτων, 1971, piensa en el status especial del número 7. ($1\times2\times3\times4\times5\times6\times7=5040$). Pero podemos contentarnos con lo que dice Platón.

[74] *Vid.* su *PCQ*, págs. 128, 129, n. 105, respecto de estos números y la comparación con las ciudades-estado griegas existentes. Según *Critias* (112d), en la mítica e ideal Atenas primitiva se procuró mantener la población de edad militar, hombres y mujeres en alrededor de 20.000. No se olvida la cuestión de cómo mantener la población en el tamaño recomendado. Cada cabeza de familia tendrá un heredero y entregará en adopción a sus otros hijos a quienes no los tienen. La tasa de natalidad puede estimularse o reducirse educando a la opinión pública mediante signos de aprobación o desaprobación y, como último recurso, el exceso de población puede eliminarse mediante el viejo recurso griego de la colonización. *Vid.* 740b-41a.

[75] Las mujeres pueden desempeñar cargos públicos (ἀρχάς 785b), de modo que *a fortiori* serían miembros de la Asamblea. Aristóteles definió a un ciudadano como aquel que es elegible para un cargo deliberativo y judicial *(Pol.* 1275b18). Cf. *Leyes* 768b: «Todo aquel que es excluido de participar con otros en procesos judiciales se siente a sí mismo completamente excluido de la ciudadanía» (Morrow, pág. 128).

EL BIEN PÚBLICO FRENTE AL PRIVADO

«La ley no se ocupa de fomentar el bienestar especial de una clase única, sino de asegurar el de la ciudad como un todo» *(Rep.* 519e; cf. 420b). Esta prioridad de los intereses comunes sobre los sectoriales o privados se mantiene en las *Leyes*, incluso como un ideal que se admite que nunca puede realizarse de un modo perfecto.

> La ciudad primera y mejor, la constitución y las leyes existen donde el viejo dicho se aplica de una forma general, ese de que la propiedad de los amigos es verdaderamente común a todos... donde, por todos los medios, se ha erradicado de la vida la palabra «privado» y las cosas, en la medida de lo posible, se han ideado de tal manera que, incluso lo que la naturaleza ha hecho de nuestra propiedad, como los ojos, los oídos y las manos, parecen, en cierta manera, ver, oír y obrar por la comunidad. Todos elogian y censuran como si fueran uno solo y sienten placer y dolor ante las mismas cosas. Nadie podría proponer respecto de leyes superlativamente buenas ninguna prueba mejor que el hecho de que ellas proporcionan a la ciudad la mayor unidad posible.

A este fin se dirigen tanto las leyes como el sistema educativo (al que, en la mentalidad platónica, las leyes pertenecen). Por poner uno o dos ejemplos, aunque los ciudadanos tendrán sus propias parcelas de tierra, dado que cultivarlas en común sería echar un peso demasiado grande sobre las espaldas de hombres nacidos y educados como lo están ahora, cada uno considera su propia parcela como la propiedad común del estado, amando su tierra natal como un niño a su madre, como si se tratara de un ser divino, qué duda cabe [76]. De nuevo, en 923, en el preámbulo a las leyes sobre los testamentos, se dice que los ciudadanos y sus propiedades no pertenecen a sí mismos, sino a sus familias —antepasados, parientes, descendientes— y, a su vez, que la familia en su totalidad y sus propiedades pertenecen a la comunidad (923a-b). Incluso en el matrimonio, los cónyuges deben tener en consideración los mejores intereses de la comunidad, no su propia preferencia. Aquí se repite la observación del *Político* de que la unión de temperamentos contrarios mantiene el mejor equilibrio del carácter, aunque es natural que lo semejante se sienta atraído por lo semejante [77]. Poner el bien público por de-

[76] 740a. Esto es, por supuesto, una llamada a la creencia religiosa popular en la Madre Tierra. Cf. *Tim.* 40b-c y sobre la pretensión ateniense de ser literalmente autóctona del Ática, *Menex.* 237d-e, vol. IV, págs. 306, n. 214, 444.

[77] 733a-e. Cf. *Pol.* 310b-11a y la pág. 204, *supra*. Platón admite que la coacción legal sería aquí impopular y ridícula. Sólo mediante la aclaración, la exhortación y el reproche puede persuadirse a la gente de la importancia de engendrar niños equilibrados. El matrimonio en sí, sin embargo, es obligatorio a una cierta edad.

lante del privado es, de esta forma, el fin mejor también para el individuo, que no puede dejar de ser una parte de la sociedad, ni evidentemente de la totalidad del esquema cósmico. En el libro décimo, de la juventud irreflexiva, que no cree que Dios pueda interesarse por el comportamiento de un individuo particular, se nos dice que Dios, como un buen artesano, se ocupa detalladamente, al igual que del plan general. Todos tienen algo que aportar. «La creación no es para beneficio tuyo; tú existes por causa del todo... Tú te quejas porque no ves que, en lo que a ti respecta, lo que es mejor para el Universo es mejor para ti, en virtud de tu origen común» [78].

LA PROPIEDAD PRIVADA: LAS CUATRO CLASES

En la *República* (421e-22a) Platón estaba decidido a no admitir en su estado los ricos y la pobreza, pero no dio indicación alguna de cómo lo conseguiría, con excepción de la prohibición a las clases militar y gobernante de tener posesiones de ningún tipo. Aquí, de nuevo, las *Leyes* reafirman el objetivo (728e-29a, 744d) y completan los detalles prácticos. El principio que debe observarse es que «el dinero debe ocupar el último lugar en la escala de valores», después del cuidado propio del alma y el cuerpo (743e). Todos vivirán directamente de la tierra. El oro y la plata serán reemplazados por una moneda simbólica [79] y la moneda común de Grecia se reservará para las expediciones militares y los viajes autorizados oficialmente (741e-42c). Aunque no puede disponerse que cada ciudadano llegue con los mismos medios (744b), las diferencias de fortuna serán estrictamente limitadas. A cada ciudadano se le concederá una propiedad de valor equivalente [80], que no puede venderse ni disponerse de ella fuera de la familia. De ese modo los más pobres tendrán suficiente con sus fincas para sustentar a la familia y los esclavos y, en el otro extremo de la escala, nadie puede poseer una riqueza que exceda cuatro veces el valor del terreno [81] (la riqueza debe declararse y registrarse y todo excedente debe pasar a manos del Estado, 744e-45a). Por motivos administrativos y de acuerdo con el principio de que «la igualdad más

---

[78] *Leyes* 903b-d. El «origen común» se ha explicado, por supuesto, en *Tim.*

[79] Otro cambio respecto de *Rep.*, donde la posesión de oro y plata se negará sólo a la clase de los guardianes (417a). Platón está siguiendo el ejemplo de Esparta. *Vid.* Jen., *Rep. Lac.* 7.5, y sobre la moneda de hierro en Esparta, Platón, *Eryxias* 400a, Plut. *Lyc.* 9.

[80] Variando el tamaño en consonancia con la calidad del suelo. Más detalles sobre el elaborado modelo de asignación pueden hallarse en 745b-e; por ejemplo, cada familia tiene que poseer dos casas, una en la ciudad, o cerca de ella, y la otra cerca de la frontera. En general, y respecto de los precedentes históricos, *vid.* Morrow, págs. 103-12.

[81] Hay cuatro clases basadas en la propiedad, pero quizá es más exacto decir, con Aristóteles, que la más alta posee *cinco* veces el mínimo. *Vid.* Morrow, *A. and P. in Mid-Fourth C.*, págs. 146 y sig.

verdadera es la desigualdad en la proporción adecuada», habrá cuatro clases de propiedad y el hombre que pertenece a cada una de estas clases diferirá algo, pero no mucho, en lo que se refiere a su status y posibilidades (por supuesto que habrá trasvases conforme las fortunas varíen).

> En lo que se refiere a cubrir los cargos públicos estas clases basadas en la propiedad juegan un papel muy insignificante. Se hace caso omiso de ellas por completo en la designación de los cargos más importantes del Estado, es decir, los guardianes, los jueces, el educador [«Ministro de Educación»; *vid.* la pág. 363, *infra]* y los miembros de la corte de jueces selectos... también los generales y otros cargos militares. Se admite a todos los ciudadanos a la asamblea y a los tribunales populares sin tener en consideración la propiedad [82].

El Consejo se compondrá de un número igual de todas las clases y, en su elección, todos los ciudadanos tienen que votar. Sin embargo, en ciertas fases del complicado procedimiento del día quinto, a los miembros de la clase más baja, o de las dos más bajas, se les condona la multa impuesta por no votar (756b-e). Mediante disposiciones de esta naturaleza Platón espera reducir al mínimo cualquier sensación de agravio o injusticia entre sus ciudadanos [83].

OFICIO Y TRABAJO

Ningún ciudadano puede desempeñar un oficio o ejercer trabajo alguno [84]. Ellos deben dejarse por completo en las manos de extranjeros residentes, no por el hecho de ser deshonrosos, sino porque ningún ser humano puede ejercer dos profesiones con eficiencia y la ocupación del ciudadano es mantener el orden social *(kósmos)* que disfruta, una tarea que exige toda su atención y que requiere mucho estudio y práctica [85]. En esto todo el cuerpo ciudadano corresponde a la clase de los guardianes de la República, pero sin estar privado de la propiedad personal y la vida familiar. Por la misma razón, aunque un cabeza de familia dirija su finca y supervise el trabajo, los escla-

---

[82] Morrow, págs. 133 y sig. Restricciones según la propiedad se requieren para los tesoreros de templos y los ἀστυνόμοι (guardianes de la ciudad, sólo de la Clase I), los ἀγρονόμοι (guardianes del campo, Clases I-III). Más detalles, y la comparación con la práctica griega, pueden verse en Morrow, págs. 131-38. El cargo público no percibe salario alguno (Morrow, pág. 191).

[83] Es decir, la *Boulé*, que corresponde a la de Atenas y no hay que confundir con el Consejo Nocturno, que recibe el nombre de σύλλογος (951d, 961a *et al.).*

[84] Así era en la Esparta de Licurgo. *Vid.* Jen., *Rep. Lac.* VII, 2; Plut., *Inst. Lac.* 239d.

[85] 846d. Es el principio de «hacer lo de uno», que en *Rep.* se declaró que era la esencia de la justicia. Sobre la ley referente a los oficios, *vid.* 919d, 920a, y cf. Morrow, págs. 141-46, especialmente respecto del papel de los metecos en los estados griegos históricos.

vos serán quienes desempeñen el trabajo real [86]. En 806d-e Platón, al plantear la cuestión de cómo gastarán su tiempo sus ciudadanos, pone de relieve que sus necesidades básicas se encuentran atendidas, que la fabricación de bienes se ha confiado a otros, que sus fincas son labradas por esclavos que suministran la producción suficiente para hombres de hábitos moderados y que existen comidas en común para los hombres, las mujeres y los niños [87].

EDUCACIÓN [88]

A pesar de su importancia suprema para Platón, el tema de la educación se trata de una forma más vaga, y con digresiones más irrelevantes, que cualquier otro tema fundamental. Su finalidad se define más de una vez. En el libro primero (643e) consiste en «ese cultivo de la excelencia *(aretḗ)* que hinche al niño con el vivo deseo de hacerse un ciudadano perfecto, sabiendo no sólo cómo gobernar, sino también cómo someterse al gobierno con justicia». La educación verdadera se contrapone a lo vocacional o a otro tipo de adiestramiento que es banáusico, mezquino e indigno del nombre educación. Los libros primero y segundo mostraron la importancia educativa del juego, el

[86] Las intenciones de Platón no son completamente claras. 'Εκδεδομένα y ἀποτελοῦσιν (806d-e) podrían referirse normalmente a dar y pagar una renta, y así lo considera Taylor («arrendar a los siervos», trad. pag. 101, y *LSJ s. v.* ἀποτελέω). El anacrónico «siervo» produce vacilación, pero Platón puede estar pensando en un status como el de los hilotas en Esparta, como han pensado Morrow y otros. *Vid.* Morrow, *PCC*, pág. 149 (pero cf. con las págs. 150 y 151), y *A. and P. in Mid-Fourth C.*, pág. 152. «Los hilotas trabajaban la tierra para ellos», dice Plutarco, «pagando el tributo señalado». *(Vid.* Plut., *Lyc.* 24 y otras referencias en *RE* VIII, col. 205.) Morrow añade, no obstante *(op. cit.*, págs. 152 y 531), que, en las leyes sobre la labranza de 842e y sigs., «Platón da a entender de una forma clara que sus ciudadanos serán labradores del suelo». Yo diría que estas leyes no sugieren sino que ellos ejercen la supervisión y dan las órdenes. En *Pol.* 1265a7 Aristóteles dice que ellos están libres de todas las tareas serviles (ἀναγκαῖα), asemejándose en esto a los guardianes de la *República*, y éstos, como él acaba de decir, no se ocupan de cultivar sus fincas, sino que las atiende la tercera clase (1264a9 y 33; cf. *Rep.* 416d-e, *Critias* 110c-e).

[87] La institución espartana de comidas en común para los hombres se extiende a las mujeres por las razones que se dan en 781a y sigs., pero no se abole la vida familiar como en *Rep.*: después de la comida y las libaciones debidas, «todos ellos vuelven a casa» (807a). Es incierta la forma en que se suministran los medios para las συσσίτια. La división triple de la producción doméstica: para ciudadanos libres, esclavos y artesanos u otros extranjeros residentes (847e-48a), no deja nada reservado como una contribución a la mesa común. *Vid.*, sin embargo, Morrow, págs. 395 y sig., y sobre el sistema espartano de contribución individual, Plut., *Lyc.* 12.

[88] Detalles completos sobre el currículo educativo pueden verse en Morrow, cap. VII. También merece la pena prestar consideración a Grote, *Pl.* III, págs. 376-85. «Theory of Education in Plato's 'Laws'», de Bury, describe los fines educativos platónicos en términos un tanto líricos, con observaciones oportunas sobre la relación entre παιδεία y παιδιά.

canto y la danza. Esto se resume en los libros sexto y séptimo [89], donde se proyecta también un currículo más académico. Habrá un Director de Educación, con ayudantes que ha designado él mismo (813c), que debe ser considerado supremo entre los servidores más elevados del Estado [90]. Los niños de tres a seis años asisten a grupos de juego locales, en los cuales, bajo supervisión, ellos inventan sus propios juegos: La escuela empieza a los seis años y es obligatoria [91], puesto que «los niños pertenecen más a la comunidad que a sus padres» [92]. Los maestros serán extranjeros, pagados por el Estado [93]. Los muchachos y las muchachas deberían recibir exactamente la misma educación (incluyendo el entrenamiento físico y militar, 804d-e), aunque separados en escuelas distintas (794c-d). Al principio, la danza y el canto desempeñarán la parte fundamental, respecto de lo cual el libro séptimo tiene mucho que decir. De diez a trece años se aprenderá a leer y escribir, de trece a dieciséis música (especialmente a tocar la lira). La alfabetización básica es esencial, pero a los menos dotados no debería exigírseles gran rapidez en la escritura y caligrafía (810b). En esta fase el Director de la Educación necesitará suministrar material de lectura. No toda la literatura griega es adecuada y Platón piensa que su mejor guía serán las *Leyes* mismas [94]. Habría que decir a los maestros que estudien esta obra y la enseñen a sus discípulos, junto con poemas u obras en prosa que se hallen en consonancia con sus preceptos.

Otros temas que deben enseñarse (no se especifica a qué edad) son la aritmética, el arte de la medición y la astronomía, no a un nivel muy avanzado y con una intención fundamentalmente práctica: las letras y el cálculo para dirigir una casa, un Estado o una guerra, la astronomía para comprender la agrupación de los días en meses y años en vistas a la organización de festivales y

[89] Es digno de señalar lo que Platón dice sobre la psicología del frenesí coribántico y dionisíaco y su tolerancia ritual como cura homeopática de los temores irracionales. *Vid.* 790d-91b, con notas en Saunders, trad. Penguin, pág. 274, y Grote, *Pl.* III, págs. 376-78.

[90] 765e. Sobre este cargo, sus deberes y modo de elección, *vid.* Morrow, págs. 324-26.

[91] 794c-d. «En la medida de lo posible», añade Platón. Un testimonio más de que, en las *Leyes*, como en ninguna otra parte, él es consciente de que la política es «el arte de lo posible».

[92] Esparta de nuevo. Cf. Plut., *Lyc.* 15: «Licurgo consideró que los niños no pertenecían a sus padres, sino que eran propiedad común del Estado».

[93] 804c-d. La necesidad de pago es probablemente, como dice Taylor *(PMW,* pág. 484), la razón de que no se emplee a los ciudadanos. Morrow (pág. 376, n. 102) pone de relieve la baja estimación en que se tenía a la enseñanza en Atenas como profesión para ciudadanos. Es sorprendente, sin embargo, que Platón, para quien la educación servía sobre todo para inspirar a los jóvenes con sus propios ideales de ciudadanía, pudiera confiarlos a extranjeros en estos años abiertos a todo tipo de impresiones.

[94] «Las discusiones que hemos estado manteniendo desde el amanecer hasta ahora» (811e). Es evidente que ellas no se han puesto por escrito, pero, desde el punto de vista de la plausibilidad dramática, puede decirse que Clinias, en su calidad de fundador, se habría llevado sin lugar a dudas una vívida impresión de ellas y el ateniense indudablemente habría prestado su ayuda, como hará en el programa de la educación más elevada (968b).

otros honores para los dioses (809c-d, 819c). Como mejor se aprenden los números es desde los primeros años, mediante el juego, repartiendo manzanas entre los niños, etc. [95]. Ellos *deben* aprender una cosa, cuya ignorancia es vergonzosa, aunque incluso el ateniense (presumiblemente Platón) la aprendió sólo en los últimos años de su vida y se ruboriza por su anterior estupidez «cochina». Esa cosa resulta que es la existencia de los inconmensurables [96], que él afirma que no es difícil de comprender y puede enseñarse jugando. De la enseñanza astronómica hay que erradicar también una difamación, la herejía de que los movimientos de los planetas divinos son irregulares. De ella, de nuevo, el ateniense ha escapado sólo a una edad madura, pero, si él puede demostrar la cuestión, dicha enseñanza debe ocupar un lugar en la educación de los jóvenes para salvarlos de la blasfemia. No obstante, en lugar de ocuparse de ello, vuelve, en este punto de la educación, a las leyes sobre la caza. Habría sido en realidad, después de todo, repetir el *Timeo* y quizá podemos suponer que Clinias y Megilo, a su edad, a duras penas habrían sido capaces de comprenderla.

LA ESCLAVITUD [97]

En la *República* Platón dice tan poco sobre la esclavitud que algunos han pensado que favoreció su abolición. Esto es imposible [98] y en las *Leyes* ha prestado mayor atención a esta institución griega firmemente enraizada. Los esclavos serán públicos [99] y privados. La posesión de esclavos, dice él (776b y sigs.), está colmada de dificultades. Es sabido que los esclavos han puesto a prueba su capacidad de salvar, mejor que un hermano o un hijo, la persona de su amo, su casa y propiedades. A pesar de ello, algunos repudian a toda la clase como depravada y no de fiar y los tratan como si fuesen animales, haciendo a sus almas cien veces más esclavas que antes. No es fácil de mantener una distinción total entre hombre libre y esclavo; lo atestiguan las frecuentes revueltas de esclavos. La mejor política es, en primer lugar, tener, en la medida de lo posible, esclavos de nacionalidades y lenguas diferentes para

[95] La observación de Grote sobre el método en cuestión (*Pl.* III, págs. 383 y sig., n. *b)*, aunque cuenta con un siglo, sigue siendo de interés.

[96] Sobre la importancia que concede Platón al descubrimiento de los irracionales o inconmensurables, *vid.* Popper, *OS* 1, cap. 9, n. 6, págs. 248-53, ya aludido respecto de *Tim.*, pág. 298, n. 120, *supra*.

[97] Éste es un tema sumamente complejo. Además de *PCC* de Morrow, *vid.* su «P'.s. Law of Slavery in Relation to Greek Law», y Gernet, *Leyes* (ed. Budé), págs. CXIX-CXXXII; sobre la esclavitud griega en general, *Slavery in Class. Ant.* (ed. Finley) incluye un «Ensayo bibliográfico».

[98] *Vid.* el vol. IV, pág. 464, n. 115.

[99] Τῆς πόλεως οἰκέται, 794b. Los esclavos de propiedad privada pueden ser requisados para trabajos públicos, cuando sus dueños no los precisen (760e-61a).

hacer dificultosa la asociación [100] y, en segundo lugar, entrenarlos bien por su propio bien y el nuestro. El primer requisito para conseguirlo es tratarlos tan humana y justamente como uno trataría a un igual, como evidentemente todo el que está dotado de autoridad debe comportarse con los que son más débiles que él, sembrando así, mediante el ejemplo, las semillas del bien en ellos. A pesar de todo, uno debería ser firme, aplicando el castigo donde se merece (una norma que se aplica en medida no menor a los hijos propios, 793a-94a, 808e) y evitar las confianzas, que lo único que consiguen es hacer la vida más difícil tanto al esclavo como al amo.

Las propuestas legales arrojan en ocasiones una luz diferente. Aquí son unas pocas. Los esclavos pueden ser liberados, pero conservan obligaciones muy onerosas respecto de sus amos anteriores (915) y deben abandonar el estado después de veinte años (es decir, se los trata como a metecos). Un esclavo (o extranjero) convicto de robar una propiedad pública será multado (es evidente que los esclavos poseerán dinero) o, si no, condenado por el tribunal partiendo del supuesto de que probablemente tiene cura, mientras que un ciudadano, que a pesar de su educación comete robo o violencia contra su propio país, debe ser condenado a muerte como incurable (941d-42a). El asesinato de un esclavo inocente para ocultar los delitos propios entraña el mismo castigo que el asesinato de un ciudadano (872c). Un esclavo que asesina a un ciudadano será entregado a la familia de la víctima para su ejecución en la forma que ellos quieran [101]. En ciertos casos (por ejemplo, negligencia o malos tratos de los padres) se liberará al esclavo por ofrecer la información y se le protegerá contra las represalias [102]. A un esclavo se le puede infligir un castigo corporal severo, por ejemplo, por golpear a un ciudadano (882a-b), aunque los magistrados pueden emplear a un esclavo para proporcionar un castigo similar a un delincuente libre (882a-b). Ciertas propuestas son extrañas y brutales. Si un hombre golpea a sus padres o abuelos, se obliga a los curiosos a acudir en su ayuda. Un esclavo que actúa así obtiene nada menos que su libertad, pero, en caso contrario, recibirá cien latigazos [103]. Ultrajes semejantes, indignos de un hijo, no es probable que se produzcan con frecuencia en lugares públicos, pero el lenguaje de Platón evidencia que el horror que le inspiran es, en gran medida, religioso. Si tenemos en cuenta 794a-b, parece que los niños esclavos participarán en los grupos de juego locales or-

---

[100] No hay duda de que Platón prohibiría la esclavitud de griegos capturados en la guerra, como lo prohibió en *Rep.* (469b-c).

[101] 868b-c. Es decir, si el esclavo fue arrebatado por la pasión. Si el asesinato fue frío y deliberado, es conducido por el verdugo público delante de la tumba de su víctima, azotado allí mismo y, si sobrevive a los azotes, ejecutado.

[102] 932d. Su error en la información, por el contrario, le acarrea la pena de muerte (914a).

[103] Dos veces el máximo legal en Atenas (Morrow, «Law of Slavery», pág. 69, Gernet, Budé, introd., pág. CXXV, n. 2).

ganizados en el Estado para niños de edades comprendidas entre los tres y los seis años [104], aunque no en las etapas posteriores de la educación estatal. Hay leyes que impiden la venta de los enfermos o los esclavos inferiores (916a-b) y que tratan de los hijos de las relaciones entre esclavo y libre (930d-e).

La concepción de la esclavitud en su totalidad se nos ha hecho tan extraña que prefiero proporcionar alguna información y dejar los juicios morales al lector. Puede tomar en consideración los de Kahn *(JHI,* 1961, pág. 424): «Apenas si puede caber alguna duda sobre la inhumanidad natural de Platón: esto es evidente... incluso en sus observaciones generales sobre el tratamiento de los esclavos (VI, 777d). No obstante, sus sentimientos humanos están anulados tan completamente por su sentido del orden y la jerarquía que propone una legislación de la esclavitud más dura y retrógrada que la de su propia época».

LA VIDA DIARIA EN MAGNESIA

Liberados del pesado trabajo cotidiano, ¿sus ciudadanos van a vivir, pregunta Platón retóricamente (807b), como ganado cebado, a merced de cualquier animal flaco y fogoso que se presente? Incluso el Estado de segunda clase, que carece del comunismo perfecto de la *República,* puede hacerlo mejor. Sin embargo, dado que una masa de legislación trivial sobre la rutina cotidiana sería impropia, él se limita a darnos un sermón moral. Todos los días y noches apenas si bastarían para el entrenamiento mental, ético y físico exigido por la ciudadanía, por lo que, de sol a sol, la vida de un hombre libre debería ajustarse a un horario. El cuerpo y el alma necesitan dormir mucho menos de lo que duermen y gran parte de la noche debería emplearse en los asuntos propios o en los del Estado. Los cargos políticos estarán por todas las partes de la ciudad, temidos por los malvados y admirados por los justos. El amo de la casa debería ser el primero en levantarse y estar disponible y el ama debería llamar a las criadas, no a la inversa. Los días se emplearán en los asuntos públicos o legales (porque cada ciudadano o está desempeñando un cargo, o debe estar preparado para desempeñarlo, o formando parte de un jurado) o en el disfrute saludable y piadoso de los festivales dedicados a los dioses. Son numerosos [105] y pueden describirse como una especie de institución *«Kraft durch Freude»,* que ofrece, al mismo tiempo, un descanso de las obligaciones y una oportunidad de automejora (653d). Como todos los festivales griegos, incluían competiciones atléticas, así como danza y canto, cuya

[104] Esto puede ser una interpretación errónea, aunque Morrow lo entiende del mismo modo *(P.'s. Law of Slavery,* pág. 44). *Vid.* Saunders, en *CR,* 1961, pág. 101.

[105] «Todos participan de por vida en sacrificios, festivales, canto y danza coral» (835e). *Vid.* Morrow, págs. 353 y sig. y sobre todo el tema de los festivales, págs. 352-89.

importancia moral ya se ha puesto de relieve. Según un favor divino, su organización tiene una finalidad social determinada, «alentar el conocimiento mutuo y el contacto social de todo tipo» (771d).

Lo que se acaba de exponer indica que Platón preconizaría una interferencia en la vida privada mayor de lo que consideraríamos tolerable [106] y de hecho él establece como principio que «sin la regulación adecuada de la vida privada es vano esperar una base sólida para las leyes sobre los asuntos públicos» (790b). Hacerla objeto de obligación legal, continúa él, sería provocar el ridículo y una burla de la ley, pero las normas, sin embargo, deberían hacerse explícitas sin aplicarles ningún tipo de castigo, con la esperanza de que los hombres libres las tratarán como leyes y experimentarán la felicidad de haber dirigido bien las casas y la ciudad [107]. Además, si el estado parece que se inmiscuye en exceso en la vida privada del ciudadano, al menos estará protegido de las molestias que le ocasionen sus vecinos. La no interferencia de los individuos en la vida de los demás estará asegurada por la provisión de pleitos privados en los tribunales (768b-c), cuya composición y procedimiento se establecen con todo detalle y siguen, en gran medida, la práctica ateniense. Merece la pena citar por su pincelada humana el breve preámbulo a los castigos por cultivar o apacentar ganado en la tierra de un vecino o excitarle sus abejas [108]. Reza así (843b-c):

> A continuación vienen los muchos e insignificantes perjuicios entre vecinos. Su repetición continua conduce a una hostilidad considerable y amarga por completo las relaciones entre vecinos. Por eso todo el mundo debe poner el mayor empeño en no causar un perjuicio a su vecino, especialmente en materia de usurpación de la tierra de otro. Es fácil perjudicar a un vecino —cualquiera puede hacerlo—, pero no todo el mundo tiene la posibilidad de hacerle un favor.

Finalmente, algo hay que decir respecto de un pasaje sobre *la disciplina y el mando*, que ha sufrido interpretaciones unilaterales [109]. En el libro doce, 942a-d, Platón vuelve al tema del servicio militar (στρατίαι 942a5). Para su cumplimiento, dice él, es esencial que ningún hombre o mujer carezca de un

---

[106] Cf. la pág. 350, n. 47, *supra*.

[107] 780a, por otra parte, preconiza el control de la vida privada mediante una legislación real (llegando a la asistencia obligatoria a las comidas comunes).

[108] Para Platón, podría parecer, *de minimis curat lex*. En 925d y sigs., después de unas leyes estrictas sobre el matrimonio, añade que ellas caerán pesadamente sobre algunas personas y que la ley debe tener en cuenta los casos difíciles. «Algunos pueden pensar que ellos no son competencia del legislador, pero se equivocan».

[109] El doctor Saunders, cuando leyó este capítulo, dirigió mi atención hacia el artículo de M. J. Silverthorne, «Militarism in the *Laws?*», en *Symb. Osl.*, 1973. Dicho artículo no se contrapone a lo que se dice aquí, pero hace algunas observaciones diferentes y creo que hay que dejar que ambas exposiciones vayan por su lado.

superior *(ánarchos)* a quien él o ella obedecerán en todos los detalles, no actuando nunca por su cuenta. El soldado debe habituarse por lo tanto como miembro de un grupo en cuya cabeza nunca penetra la idea de hacer algo por su cuenta, porque esta es la receta mejor y más eficaz para la supervivencia y la victoria en la guerra. Nosotros reconocemos aquí el principio de disciplina y la cadena de mando, familiares en los ejércitos de nuestro tiempo. En época de paz, continúa, de la niñez en adelante, debemos practicar este arte de mandar a otros y, a su vez, de ser mandados por ellos. La ausencia de un mando *(anarchía)* debe eliminarse por completo de la vida de todos.

Desde la Segunda Guerra Mundial [110] se ha tildado a este pasaje como un ejemplo escandaloso de ética totalitaria. «Como otros militaristas totalitarios y admiradores de Esparta, Platón propugna que las importantísimas exigencias de la disciplina militar deben ser fundamentales, incluso en la paz, y que ellas deben determinar la vida en su totalidad de todos los ciudadanos», que deben «pasar toda su vida en un estado de movilización permanente y total» (Popper, *OS* 1, pág. 103) [111]. Dado que esto sería completamente opuesto a las recomendaciones platónicas que aparecen en otros pasajes de las *Leyes*, debemos dirigir al que nos ocupa una mirada más atenta. En primer lugar, la sumisión total a las órdenes se introduce como una necesidad del entrenamiento militar y el servicio activo. Se enumeran las cosas que hay que hacer siguiendo órdenes: estar firmes, ponerse en marcha, el entrenamiento físico, lavarse, comer, obligaciones nocturnas como la guardia o el envío de un despacho y, en la guerra real, la persecución del enemigo o la retirada. El amor platónico por la analogía puede engañar. Él compara aquí al legislador o *árchōn* con un oficial de un ejército, exactamente igual que lo compara, en otros lugares, con un médico. Es evidente que lo que se está describiendo es la vida militar en campaña o batalla. Ella posee, no obstante, cree Platón, una analogía en la vida ordinaria, parte de la cual se empleará, en cualquier caso, en el entrenamiento militar [112]. La analogía con la indisciplina en el ejército es la anarquía [113] en la vida civil. El ideal no consiste, sin embargo, en quitar

[110] Y no sólo desde entonces. Gomperz tiene unos comentarios un tanto exagerados y parciales en *GT*, vol. III, pág. 262.

[111] *Vid.* también «Reply to a Critic», de Popper, en ediciones posteriores, págs. 338-42.

[112] El entrenamiento en tiempo de paz debe ser obligatorio y todos tomarán parte en un día de campaña al mes (829a-b). Una ciudad-estado griega tenía que ser capaz de defenderse por sí misma.

[113] Platón usa la palabra ἀναρχία, que tenía las mismas asociaciones con carencia de leyes (ἀνομία) que su derivado inglés *(vid. LSJ)*. Su uso después de ἄναρχος, en 942a7, es casi un juego de palabras, como si tuviera plenamente el sentido de Hdt., IX, 23. Entre los defectos que Platón veía entre los demócratas de su época estaba el que «ellos llaman a la anarquía libertad» *(Rep.* 560e). La anarquía conduce a la tiranía, la cual, según Aristóteles, remeda a la democracia y busca la popularidad permitiendo el placer de la ἀναρχία a los esclavos, las mujeres y los niños *(Pol.* 1319b27-32).

la iniciativa a todo el mundo y seguir ciegamente las órdenes de un superior. El arte que debe cultivar un ciudadano es «cómo gobernar y, a su vez, ser gobernado» (643e6, 942c7), porque en el Estado platónico todo ciudadano puede ser elegido para administrar las leyes, que son los únicos gobernantes permanentes [114]. Lejos de seguir a Esparta en esto, Platón, como hemos visto, censuró la práctica espartana y cretense de dirigir todas las energías del Estado hacia la preparación bélica. «El mayor bien no es ni la guerra ni la discordia civil... sino la paz y la buena voluntad». «Nadie que hace de la guerra su ocupación única o primera puede ser un verdadero político, ni legislar de un modo correcto, a menos que sus leyes sobre la guerra pretendan asegurar la paz y que su legislación en tiempo de paz no se considere como un instrumento de guerra» (628c, d). La gente dice que emprende la guerra por causa de la paz, pero sus resultados no son los que esperaban. El ocio y la cultura genuinos (que nosotros, dice él, valoramos en mucho) no son nunca una consecuencia de la guerra. Uno debería emplear su vida en entretenimientos de tipo adecuado, ofreciendo sacrificios, cantando y bailando y ganarse así el favor de los dioses y rechazar a nuestros enemigos (803d-e). En la *República* la clase de los guardianes viviría toda su vida sujeta a las condiciones de un campamento militar [115]. Ahora Platón ha decidido que una vida de esta naturaleza no sería ni practicable ni deseable.

RELACIÓN CON EL RESTO DEL MUNDO GRIEGO (949e-53e)

Las normas que rigen los viajes al exterior se cuentan entre los rasgos menos atractivos del Estado platónico. Como en otros lugares, sus sentimientos de carácter general parecen mejores que sus propuestas prácticas. Él se muestra plenamente convencido de que la relación sin trabas con los extranjeros es peligrosa para un Estado bien gobernado (la mayoría de los Estados, añade, están mal gobernados, de manera que no establece diferencia entre ellos). No obstante, expulsar a los extranjeros y no salir nunca del país, como los espartanos [116], confiere mala fama a un Estado y, de hecho, aislarlo de toda relación con otros Estados, sean buenos o malos, lo dejará inmaduro e inculto. Incluso los malos Estados poseen individuos sobresalientes, conversando con los cuales un visitante puede confirmar lo que es adecuado en su Estado patrio y corregir todo lo inadecuado. Mas ¿cuáles son las conclusio-

[114] En *Rep.* VIII (557e) una de las cosas que se dicen que hacen popular la democracia en Grecia es que «no se obliga a nadie a ejercer la autoridad, aunque sea capaz de ello, ni a someterse a ella si no lo quiere».

[115] *Vid.* 416e y el vol. IV, pág. 448.

[116] La palabra ξενηλασίαι, en 950b, evidencia que se alude a Esparta. *Vid.* especialmente Jen., *Rep. Lac.* 14, 4; Plut., *Inst. Lac.* 238d, 239e, respecto de ambas disposiciones.

nes prácticas? En primer lugar, nadie, *bajo ningún concepto,* deberá salir fuera hasta la edad de cincuenta años, ni siquiera a título particular (el servicio militar no cuenta como viaje). Quienes salen por intereses del Estado serán objeto de una selección cuidadosa para causar una buena impresión. Además de heraldos y misiones diplomáticas, el estado enviará equipos a los festivales y competiciones panhelénicos [117]. Además, ciudadanos de edades comprendidas entre los cincuenta y los sesenta, con la aprobación de los *Nomophýlakes,* pueden recibir el encargo de actuar como observadores oficiales y pasar en el extranjero el tiempo que ellos deseen. A su vuelta, uno de los viajeros debe presentar un informe al Consejo Nocturno, que lo felicitará si lo considera apropiado. Pero, si parece que sus experiencias lo han corrompido, se le prohibirá que hable a cualquiera en calidad de experto en asuntos exteriores, porque su deber es «enseñar» a sus hijos que las costumbres de otros estados son inferiores a las del suyo.

A los visitantes extranjeros se les recibe bastante bien, si van en un viaje oficial o de negocios o sencillamente a ver los monumentos y asistir a los festivales (parece que a Platón no se le ha ocurrido que la contemplación de la libertad que otros estados conceden a sus ciudadanos haya podido despertar cierta envidia en el suyo). Con tal de que ellos no intenten introducir cambios revolucionarios, se los recibirá de una forma hospitalaria y considerada. Las misiones oficiales son naturalmente huéspedes del Estado, pero incluso los turistas deben ser alojados cerca de los templos y gozar de la hospitalidad que dispensan los sacerdotes y el personal del templo.

LAS MUJERES

Ya se ha hecho mención de su igualdad con los hombres respecto de la educación y el entrenamiento físico y militar [118], de la obligación de cumplir el servicio militar y de la posibilidad de ser elegidas para los cargos del Estado, así como de su participación en las comidas públicas en las mesas comunes (con sus niños, pero separadas de los hombres, 806c) [119]. Ya en la *Repú-*

[117] A menos que en este caso se quebrante la norma que impide viajar a los de menos de cuarenta años (y es indudable que se presenta como absoluta), no habría que dar muchas posibilidades a Magnesia en los juegos olímpicos.

[118] Sobre su participación en los ejercicios militares y los deportes, *vid.* 829b, 833c-d; respecto de la educación, 804d. Aunque las mujeres están obligadas al servicio militar (aunque se las exonera por maternidad) hasta la edad de los cincuenta, quizá la obligación no se impondrá de un modo general. *Vid.* 785b. Se les permiten las carreras de caballos y otros deportes más masculinos, pero no es obligatorio (834d, 794c). El modelo de su educación es, por supuesto, Esparta.

[119] Pág. 362, n. 87. Pero 783b muestra que las disposiciones para las συσσίτια siguen siendo fluidas.

blica aparecía su participación en la guerra y exactamente igual que a sus hijos se les permitía presenciar los combates, así también aquí a ellos les lleva su padre en los días de campaña mensuales (829b). Es una creencia platónica que, tanto Esparta como Atenas, de formas diferentes (805e-806a), debido al deterioro de la capacidad de la mujer, han robado al Estado la mitad de su fuerza: «La posición en nuestras partes del mundo es completamente absurda, por el hecho de no tener a todos los hombres y las mujeres empeñados unánimemente y con todas sus fuerzas en las mismas ocupaciones» (805a). No obstante, respecto del carácter femenino es un tanto equívoco. No tiene ninguna duda de que difiere del masculino. Las virtudes características del hombre son la dignidad y el valor, de la mujer el orden y la modestia [120]. Al mismo tiempo, el sexo femenino «por su debilidad es más proclive al secreto y la astucia» [121], los hombres son «superiores a» las mujeres y «mejores que» ellas (917a) y las mujeres «de virtud inferior» (781c).

Todo lo que dice aquí elabora simplemente con mayor detalle las ideas de la *República*, con excepción de la cuestión vital de la comunidad de mujeres e hijos, la cual, aunque la sigue manteniendo como un ideal, ahora admite que no puede llevarse a la práctica. En la *República* las mujeres tenían que desempeñar las mismas obligaciones que los hombres (con consideración a su debilidad comparativa) y necesitarían, en consecuencia, la misma educación y entrenamiento, incluyendo llevar armas y montar a caballo [122].

MORALIDAD SEXUAL Y PROCREACIÓN

Las normas platónicas de comportamiento sexual son estrictas. Vencer las tentaciones del placer es, como en el *Filebo*, el secreto de una vida feliz (840c). La naturaleza nos ha concedido el placer del acto sexual por causa de la procreación, que debería ser su única finalidad. Es, después de todo, el modo natural de conceder la inmortalidad a la especie humana [123]. Ésta es la razón de que las prácticas homosexuales en ambos sexos sean una rendición antinatural al placer (636e). Su *esterilidad* es lo que le enoja (cf. σπέρματα ἄγονα en 841d) y él llega incluso a llamar a la sodomía «asesinato delibera-

[120] 802e. Τὸ κόσμιον καὶ σῶφρον no puede traducirse en inglés con precisión («modestia y comedimiento» traduce Saunders, «modestia y sosiego», Morrow, pág. 369, «orden y templanza», *idem*, pág. 331). De cualquier modo, los términos son complementarios.

[121] 781a, aunque las Amazonas de Platón (la comparación con las Amazonas se debe a él mismo, 806b) no parecen particularmente débiles, al menos físicamente.

[122] *Vid.* 451e-52c y el vol. IV, págs. 460-61. He omitido el status y la competencia legales de las mujeres, de los que trata Morrow en las págs. 121, 285, con n. 111. Él destaca que sus privilegios en los tribunales tienen que ser más amplios que los que gozaban en la Atenas de la época, en consonancia con sus mayores responsabilidades en la vida pública.

[123] 721b, en el prefacio a la ley que reglamenta el matrimonio.

do de la raza humana» (838e). Apenas menos nefando es «la siembra de semilla impía y bastarda en las prostitutas». Lo ideal, por ello, es que «ningún ciudadano que tenga en estima su nacimiento tenga relación con ninguna otra mujer que no sea su propia esposa legítima». No debemos mostrarnos inferiores a las aves o a otros seres gregarios que pasan toda su vida en compañía de un único consorte (841d, 840d). Esto puede ser sólo un sueño romántico, añade el ateniense, pero *podría* cambiarse el clima de opinión y, si ello sucede, no hay límite a su influencia, como pone en evidencia el ejemplo del incesto. Por muy atractivo que pueda ser un hermano, una hermana o una hija, incluso los deseos de un hombre desordenado se reprimen, no porque exista ninguna ley, sino simplemente porque, en este caso, su exceso es objeto de una condena general, no menos que de la suya propia. Ni siquiera le viene a la cabeza la idea (838a-c).

La finalidad primera, por lo tanto, es asegurar la abstinencia completa, excepto para la procreación de hijos legítimos. Si ella no puede conseguirse, entonces, como un bien menor, continuando con el mantenimiento de la prohibición absoluta de relación homosexual, las relaciones entre los sexos deben rodearse de un aura de oprobio. La deshonra no residirá en la acción, sino en el hecho de ser descubierto. Esto disminuiría el nivel de satisfacción sexual, lo cual, a su vez (dice Platón de un modo optimista), reducirá el deseo [124].

Lo peor viene ahora. Dado que el objeto fundamental del matrimonio es ofrecer al Estado hijos dignos, una pareja debe abordar esta tarea con un sentido adecuado de la responsabilidad (783d-84e: por ejemplo, Platón ha dicho ya que un estado de embriaguez es perjudicial para la procreación de la propia prole, 757b-e) [125]. Para asegurar dicho objetivo, inspectoras femeninas pasarán periódicamente por las casas y se reunirán diariamente en el templo de Ilitía, diosa de los nacimientos, para hablar de sus hallazgos. A los transgresores persistentes, después de admonición y amenazas, se los enviará a los *Nomophýlakes*, quienes, como último recurso, sacarán a la luz pública sus nombres y (haciendo que el castigo sea adecuado a la falta) les prohibirán asistir a todas las fiestas que celebren bodas o nacimientos. Las inspecciones al hogar continuarán durante diez años. Si durante ese período no nacen niños, la pareja se separará en los términos que les convenga.

---

[124] Platón parece un poco inseguro sobre cuánto desea, en esta cuestión, garantizar mediante la ley y cuánto mediante su método favorito de la educación y la persuasión. En 841b2-4 los ciudadanos deben considerar el secreto «decoroso y sancionado por *el uso y la ley no escrita*» y su ausencia como «vergonzoso», pero muy pronto (841d-e) está proyectando una ley, según la cual, si un hombre tiene relaciones con una mujer distinta de aquella con la que se halla unido en santo matrimonio y no logra mantenerlas en secreto, debe ser excluido de los honores públicos y tratado como un extranjero.

[125] Otro toque espartano (Plut., *Lyc.* 15).

CONCLUSIÓN: EL CIUDADANO IDEAL

Platón nunca deja que sus lectores olviden que la coacción legal debe ser el último recurso y, si el resto de sus planes sale bien, incluso, aunque «estamos hablando a hombres, no a dioses», sólo sería necesaria en casos raros y aislados. El objeto es producir una sociedad de un solo parecer, que comparte los mismos ideales y unida por los lazos de una concordia real espiritual (συμφωνία, 689d). Muchos preceptos importantes, como hemos visto, no pueden encarnarse en absoluto en la ley, pero, para su observancia, deben apoyarse en la opinión pública instruida y, de las leyes mismas, la más importante es la primera, que explica los beneficios que resultarán de su observancia. Lo que él no podía ver es que la mejor probabilidad de que sus leyes obtuvieran un consenso general radicaría, no en el hecho de encargarlas a un puñado de legisladores, por muy decididos que estuvieran a poner la persuasión por delante de la coacción, sino en permitir el procedimiento democrático de un debate abierto sobre su contenido. En la constitución mixta de Platón cualquier ciudadano puede desempeñar un papel en la *administración* de las leyes, pero *crearlas* es tarea de unos pocos superiores [126].

En el libro quinto (730b y sigs.) Platón traza las características del ciudadano ideal. En primer lugar viene una consideración sobre la verdad. Todo el que no dice la verdad es o un mentiroso, o un loco, y uno no puede hacerse amigo de ninguno de los dos. A continuación viene el autodominio, el sentido común y otras virtudes que no sólo posee él mismo, sino que puede comunicarlas a otros. Él estará libre de la envidia y de una lengua calumniadora, que desalienta a sus compañeros de la consecución del bien y que hiere, en la medida en que un individuo puede, la fibra moral y la reputación de todo el Estado. Él combinará un espíritu fuerte con la amabilidad (exactamente igual que los guardianes de *Rep.* 375b-c), el primero para participar en la reprensión severa del delito incurable, y la segunda porque sabe que la mayoría de los delincuentes son curables y nadie peca voluntariamente. Él rechaza, por encima de todo, el egoísmo y la tendencia a perdonar sus propias faltas más que las de los otros. Hay formas de estupidez que se toman por inteligencia y obnubilan por completo el juicio propio de dónde reside el bien y la justicia.

---

[126] Ésta es evidentemente su intención y parece que es el quid de la metáfora del arte de tejer, en 734e-35a, con su distinción entre elegir a personas para desempeñar un cargo y proporcionar a los elegidos un código de leyes. Ἄρξοντες, en 735a3, no puede referirse simplemente a quienes desempeñan un cargo.

4. Religión y teología [127]

La religión y la ética del Estado

Platón, como hemos visto (págs. 366, 369, *supra),* fomentaría la religión del Estado por todos los medios a su alcance, no sólo para asegurarse el favor de los dioses, sino porque los sacrificios [128], el canto, la danza y las competiciones atléticas que componían un festival religioso eran una fuente de recreo y placer y, mediante el fomento de la relación social y la camaradería, una contribución a la unificación de la sociedad —dejando a un lado las ventajas educativas del movimiento rítmico para la formación cultural—. Incluso se aprobó la autorización de las Dionisias y se establecerá, por ley, un festival para cada día del año, 365 en total [129], «de manera que siempre habrá, por lo menos, un sacrificio oficial a alguna divinidad o demon en favor de la ciudad, sus ciudadanos y sus propiedades». Además de estos ritos públicos, se honrará anualmente a los espíritus ancestrales de cada familia, con ritos aprobados por ley, en las casas particulares [130]. Fuera de esto, se prohibirán estrictamente los ritos y altares domésticos, de acuerdo con el principio de que la vida de la comunidad en todas partes tiene prioridad sobre la privada, pero también para desalentar los temores y esperanzas supersticiosas y a los charlatanes que se aprovechan de ellos [131]. En casos extremos, puede imponerse la pena de muerte. En cuestiones relacionadas con los cultos públicos, Platón resalta la importancia de tener en cuenta los oráculos (738b-c, 759c, 828a), pero ya no acepta, como hacía en la *República* (427b), dejar por entero a Delfos «la fundación de templos, los sacrificios y demás servicios a los dioses, héroes y démones, el entierro de los muertos y los tributos que debemos

[127] Un tratamiento completo puede verse en O. Reverdin, *La religion de la cité platonicienne.*

[128] Los sacrificios suponían un festín de carne (raro en sus casas) para los sacerdotes, así como para los dioses (Nilsson, *GPR*, pág. 87).

[129] 828a-b. La asunción platónica de un año solar es un progreso asombroso sobre el año lunar (con las intercalaciones necesarias), que seguía aún en uso en Grecia, aunque los egipcios usaban el solar (Wilamowitz, *Pl.* I, pág. 687, n. 1). Pero él se limita a dar el número de festivales sin comentario alguno.

[130] 717b (ἱδρύματα ἴδια πατρῴων θεῶν κατὰ νόμον ὀργιαζόμενα) alude evidentemente a los antepasados deificados, en contraposición con γονεῖς ζῶντες. 723b menciona προγόνων θεραπείας.

[131] Las razones de la prohibición se exponen por entero en 909d-10e.

rendir para aplacar a los habitantes del otro mundo». Las normas y regulaciones de todo esto y el modo de designación de los sacerdotes y otros cargos religiosos se exponen detalladamente [132].

Este énfasis sobre los elementos externos de la religión no significa que, como hacían muchos griegos, él separara su práctica de la ética. Por el contrario, él insiste en su relación con un lenguaje que recuerda a un profeta hebreo (716c-17a):

> ¿Qué conducta es grata y obediente a Dios? [133]. Sólo aquella que refleja el dicho antiguo de que lo semejante ama lo semejante... Quien, por tanto, ha de ser grato a Dios debe hacer todo lo que esté a su alcance para parecerse a él y, en consecuencia, el hombre moderado *(sôphrōn)* es querido de Dios, porque es semejante a él y el intemperante e injusto es disemejante y diferente de él... La consecuencia es que... para el hombre bueno ofrecer sacrificios y acercarse a los dioses con súplicas y ofrendas y toda suerte de culto es, por encima de todo, decoroso y bueno, conduce a la felicidad y es especialmente adecuado, pero para los malvados es lo contrario, porque el alma del malvado es impura, mientras que la del bueno es pura y aceptar dones de manos contaminadas no conviene ni a un hombre bueno ni a la divinidad. Vano es, pues, todo el afán de los impíos por agradar a los dioses, mientras que para el piadoso siempre es oportuno.

CREENCIAS PERSONALES

En sus propias creencias personales Platón muestra que la inmortalidad y la reencarnación del alma no han perdido su influencia. Como en el *Banquete,* se considera tener niños el modo «natural» para la raza humana de participar en la inmortalidad, pero (también como en el *Banquete)* esto no excluye la creencia en la inmortalidad tal y como suele concebirse [134]. Plutón, señor del Hades, es un benefactor, porque «la unión del alma y el cuerpo, lo digo con total seriedad, no es en modo alguno superior a su separación» (828d). En línea con los diálogos primeros se encuentra 726-7, que habla del alma como elemento rector, que, con excepción de los dioses, debe gozar de la mayor consideración. Nosotros no la honramos por creer que hay que aferrarse a la vida a toda costa, como si todo lo del mundo futuro fuera malo, cuando, por lo que sabemos, sus dioses nos pueden tener reservadas las mejores cosas. Esto parece reflejar el agnosticismo ostensible de la *Apología,* que en ambos

---

[132] Descritos por Morrow en los capítulos VII y VIII de *PCC.*

[133] En general, esta traducción de θεῷ parece preferible a «un dios», pero obsérvese con qué facilidad Platón pasa del singular al plural.

[134] 721b, pág. 372, *supra.* Sobre *Banquete, vid.* el vol. IV, págs. 372 y sigs. A *Leyes* 721b-c se alude en la pág. 376, n. 173.

diálogos se niega por la importancia suprema que se concede al alma y su «cuidado» y, en las *Leyes,* por lo que Platón dice en otros pasajes. Como en el *Timeo,* la inteligencia es «lo que poseemos de lo inmortal» (713e). Después de una serie de regulaciones meticulosas sobre los sepelios [135], su legislador pondrá de relieve que el alma es muy superior al cuerpo. En esta vida ella hace que cada uno de nosotros sea lo que es, mientras que el cuerpo se limita a representarnos de una manera visual, de manera que hacemos bien en decir que un cuerpo muerto «se parece al» [136] hombre sin ser él. El «nosotros» real, el alma inmortal, va a rendir sus cuentas a otros dioses. Como parte del prefacio a las leyes sobre el asesinato premeditado (870d-e), el legislador dirá «lo que creen firmemente muchos basándose en la autoridad de quienes han estudiado tales cuestiones en los misterios», es decir, que en el otro mundo se castiga a los criminales de esta especie y que, cuando regresen a este mundo, sufrirán a manos de otro la muerte que ellos mismos infligieron una vez [137]. Teniendo en cuenta estos ejemplos, podría argumentarse que el legislador platónico va a ejercer su privilegio de usar unos mitos en los que él mismo no cree, pero, además de ser una antítesis completa de lo que él ha enseñado en otros diálogos, el hecho de que él los llame «muy verdaderos» en 881a y otras afirmaciones excluyen esta interpretación. En el libro décimo (903c) se dice que un alma se une unas veces a un cuerpo y otras veces a otro.

TEOLOGÍA

«La virtud es conocimiento», dijo Sócrates, y con frecuencia parece que Platón ha llegado a la conclusión de que el segundo es sólo deseable como medio de fomentar la primera [138]. Esto es cierto, por lo menos, respecto de la teología del libro décimo, que es formalmente un largo prefacio a la ley con-

---

[135] Por ejemplo, no se puede enterrar a nadie en tierra de cultivo, el epitafio no debe ser de una longitud superior a cuatro hexámetros y la lápida de un tamaño equivalente.

[136] 959b2. Yo tomo estas palabras de Saunders. Literalmente «es una imagen» o «fantasma» (εἴδωλον). En Homero la ψυχή misma es el εἴδωλον (por ejemplo, *Il.* XXIII, 103-7, donde repárese en ἔικτο δὲ θέσκελον αὐτῷ), y Ast *(vid.* England *ad loc.)* casi estaba en lo cierto al decir que Platón está contradiciendo aquí conscientemente esa identificación. En *Fedón* 81d, la impureza continua que causa la materia terrena del cuerpo es la que vuelve a las ψυχαί visibles como εἴδωλα (fantasmas). Platón disfrutaba con su habilidad de jugar con las ideas.

[137] Con la mención de expertos en *teletaí,* cf., en un contexto no legal, *Fedón* 69c: «parece como si nuestros fundadores de *teletaí* no hubiesen sido unos bobalicones», etc. La escatología del libro décimo de las *Leyes,* con su mención de los castigos póstumos y la reencarnación, tiende a una reforma moral, pero, por esa razón, no debe rechazarse como ajena a las genuinas creencias platónicas.

[138] Varios diálogos podrían dar esa impresión, pero no hay que exagerarla hasta el extremo

tra la impiedad (887a3 y e1). «La decisión suprema consiste en tener o no las ideas adecuadas sobre los dioses y, de ese modo, vivir bien» (888b). El motivo que se esgrime para probar que el cosmos está controlado por un dios bueno y racional es que la creencia contraria alienta la perversidad. Esto tiene una serie de consecuencias: no es que Platón use cualquier doctrina en la que él mismo no cree, sino que ella lleva a una curiosa situación incompleta. Por ejemplo, es suficiente indicar que los movimientos de los cuerpos celestes se deben al alma. Esto puede suceder, piensa él, de tres formas, cualesquiera que sean. Tomemos el sol (898e). Su alma puede moverlo I) del mismo modo que nuestras almas nos mueven a nosotros, viviendo en su cuerpo; II) apropiándose ella misma de un cuerpo externo, quizá de fuego o aire, y empujando a la fuerza un cuerpo a otro; III) mediante alguna otra capacidad «extremadamente maravillosa» de moverse sin cuerpo. Incluso aunque haya un lector lo suficientemente comprensivo como para aceptar III) como una alternativa auténtica [139], Platón no tiene interés en decidir entre las tres. Además, ¿cuántas de estas almas existen? Según 898d cada estrella o planeta tiene la suya propia como en el *Timeo*. En 899b sus movimientos se originan por «un alma o almas», mientras que, en 896e, él responde a la pregunta «¿Cuántas almas están actuando en los cielos?» diciendo que, al menos, dos, una buena y una mala. Con todo, la regularidad dominante de los cuerpos celestes prueba que el alma buena mantiene el control. Eso es lo único que le importa a Platón. La cuestión del monoteísmo o politeísmo no le preocupa a él en la medida en que atañe a la existencia real de los dioses, sino solamente que uno debe tener el control supremo.

Los jóvenes (comienza el ateniense) se han contaminado de creencias erróneas sobre los dioses, incluyendo el ateísmo real, y hacen de ellas una excusa para una vida mala. Si existen dioses, o no se ocupan de los asuntos humanos, o un pecador puede comprarlos con sacrificios y plegarias. A estas mentes pervertidas se las puede obligar con amenazas y castigos a ajustarse a las leyes, pero sería mucho mejor persuadirlas apelando a la razón. Esto, sin embargo, nos enfrenta de inmediato con un argumento popular y poderoso —contra el que se dirige toda la doctrina teológica que viene a

de elevarla a la categoría de un punto controvertido. En el prefacio a una ley, lo único que intenta Platón es inculcar «la opinión adecuada», no el conocimiento en el sentido más estricto del término. Además, la *aretē* es más que una virtud moral. Los Guardianes más elevados de *Rep.* y *Leyes* continuarán durante más tiempo los estudios de matemáticas, astronomía y teología. No obstante, la finalidad sigue siendo la misma. Estos hombres y mujeres «deben estar mejor cualificados que las personas corrientes no sólo para explicar la virtud, sino también para practicarla» (*Leyes* 964d).

[139] Por ejemplo, Düring (*Arist.*, pág. 187) está convencido de que alude a Arist., *Metaf.* 1073a3, es decir, al Motor Inmóvil aristotélico, una convicción contra la que protestó con razón. G. E. R. Lloyd, en *JHS*, 1968, pág. 165.

continuación— el argumento que opone la *phýsis* (naturaleza) al *nómos* (ley, convención, lo artificial) [140]. Según él, las cosas más importantes y mejores del mundo son obra de la naturaleza o el azar (que es lo mismo). Los cuatro elementos, y la tierra, el sol, la luna y las estrellas que se componen de ellos, son materia muerta. Moviéndose conforme les impulsan sus propiedades fruto del azar, los elementos se unieron, de alguna manera, adecuadamente —lo caliente con lo frío, lo seco con lo húmedo, lo blando con lo duro— y, combinándose «por la inexorabilidad del azar», engendraron el cosmos y todo lo que hay en él. Los animales, las plantas y las estaciones todas deben su existencia a estas causas, es decir, a la naturaleza y el azar: ni la divinidad, ni la inteligencia, ni el arte, tuvieron parte alguna en él. El arte o el designio *(téchnē)* vinieron después, una fuerza más insignificante de origen humano, cuyas creaciones tienen menos substancia o realidad. Las únicas artes que merecen algo la pena son aquellas que, como la medicina y la agricultura, ayudan a las fuerzas de la naturaleza. El arte política tiene una pequeña relación con la naturaleza, pero, en su mayor parte, es cuestión de habilidad y la legislación no tiene nada que ver en absoluto con la naturaleza. Es completamente artificial y sus postulados no son verdaderos.

Los dioses mismos no tienen existencia en la naturaleza, sino que son un producto del artificio humano y varían según las convenciones locales. La divinidad es una cosa por naturaleza y otra diferente por *nómos* y, como sucede con la justicia, la naturaleza no sabe nada de ella. Los hombres siempre están discutiendo sobre ella y cambiándola y cada cambio es válido desde el momento en que se efectúa, debiendo su existencia a las convenciones artificiales más que a la naturaleza. Recurriendo a teorías de este tipo, los agitadores incitan a los jóvenes a la irreligión y la sedición, instándoles a adoptar «la vida justa por naturaleza», mediante la cual ellos se refieren a una vida de ambición despiadada en lugar del servicio a sus conciudadanos y a la ley. Muchos han tratado de atribuir esta doctrina a un hombre particular o una escuela [141].

---

[140] La antítesis *nómos-phýsis* es el tema del cap. IV del vol. III. La tesis que viene a continuación es de tal importancia para la historia antigua del pensamiento que ya se ha hecho alusión a ella en varias ocasiones y ahora me he tomado la libertad de repetir el resumen de la misma del vol. III, págs. 121 y sig. Ya en el *Sof.* Platón ha considerado muy extendida la creencia de que nada animado o inanimado es obra de un artífice divino, sino que «la naturaleza los origina por alguna causa espontánea que genera sin inteligencia» (265c).

[141] Por ejemplo, Tate, en *CQ*, 1936, argumentó que la misma pertenece (aunque es una hipótesis) a los seguidores de Arquelao del siglo IV, considerado discípulo de Anaxágoras y maestro de Sócrates, pero su interesante sugerencia es mera especulación. Argumentando que, en el siglo IV, hubo filósofos de la naturaleza desconocidos para nosotros, se pregunta (pág. 54): «¿Quiénes... fueron los mencionados en 899a como sosteniendo que el sol se mueve mediante un alma no directamente, sino indirectamente a través de un cuerpo intermedio de tierra o fuego?» (Düring, en su *Arist.*, pág. 187, propuso de nuevo a Aristóteles, en *De caelo* y el diálogo *De phil.).* Seguramente no necesitamos buscar a nadie. Platón se está limitando a agotar las posibilidades.

El énfasis sobre la antítesis *nómos-phýsis* evidencia que Platón está pensando ante todo en los grandes sofistas y sus seguidores. Cada uno de ellos invocaba la filosofía natural presocrática, con sus teorías predominantemente no teleológicas del origen del mundo y la vida, para apoyar sus concepciones relativistas y que, en algunos casos, se centraban sobre la moralidad y las instituciones humanas [142]. De modo que, detrás de los perniciosos maestros ateos de los jóvenes de la época de Platón, no es difícil encontrar la influencia profunda de Empédocles, Demócrito, Anaxágoras [143] e incluso Anaximandro —sin duda también de Arquelao—, así como las contribuciones de Critias, Protágoras y Trasímaco [144]. Él describe un clima de pensamiento global, formado por obra de muchos pensadores originales y del que se valió una muchedumbre de parásitos con menos talento y escrúpulos.

Platón se opone a estos argumentos utilizando una tesis que sigue las mismas líneas generales del *Timeo,* aunque expresada de una forma más resumida como conviene a su finalidad práctica [145]. Él sostiene que, lejos de existir contraposición alguna entre naturaleza y arte, la naturaleza y el arte son lo mismo y que el propósito es anterior, no sólo en el tiempo, sino también en importancia, al azar, puesto que se originó primero y la totalidad del universo se planeó de un modo racional. En consecuencia, carece de sentido establecer cualquier tipo de distinción entre la vida de acuerdo con la naturaleza y la vida según la ley e intentar exaltar una a expensas de la otra. El arte, que incluye la ley, es el producto de la inteligencia y la inteligencia es la manifestación más elevada de la naturaleza. Se trata evidentemente de una metafísica, que, si puede probarse, tendrá efectos trascendentales también sobre la teoría ética. Nuestros jóvenes han tomado las causas de un modo completamente equivocado (891e), haciendo a la naturaleza inanimada anterior y al alma posterior. De

---

142 Sobre la deuda de los sofistas con los presocráticos, *vid.* el vol. III, págs. 55-58.

143 886d. Cf. *Apol.* 26d.

144 Sobre los sofistas como paladines en bloque de la antítesis *nómos-phýsis, vid.* el vol. III, pág. 57 con n. 52, y sobre Arquelao y la relación entre ella y las teorías físicas evolucionistas, *ib.,* págs. 67 y sig. (La mención de «que se impone por violencia», en 890a5, es una paráfrasis de Píndaro. Cf. 715a y la pág. 353, n. 55, *supra.)*

145 Sobre la relación entre ambos diálogos las opiniones difieren. Burnet habló de las *Leyes* como el «tratamiento de una cuestión de hecho» y «una indicación del pensamiento maduro de Platón sobre el alma»: el razonamiento platónico era, a sus propios ojos, «estrictamente científico», mientras que *Tim.* era, al menos en parte, mítico *(T. to P.,* págs. 334, 336, 337). Hardie *(S. in P.,* pág. 153) criticó a Burnet y, según Vlastos *(SPM,* págs. 392-93), el libro es «puramente una ejercitación en apologética... en teología política», como opuesto a *Tim.* que es «filosofía esotérica». Podemos llamar la atención sobre un punto. *Tim.* proporciona una narración de la creación, que muchos especialistas, antiguos y modernos, han considerado como un recurso meramente instructivo, que debe traducirse en términos de análisis estático (págs. 316-20, *supra).* Cuando habla, por ello, de la generación del alma, ellos pueden desechar esto como una parte del aparato mítico. Si pudiéramos hallar el lenguaje de la generación aplicado al alma en las *Leyes,* ese recurso se les negaría.

aquí su error sobre la realidad de los dioses. El alma y su afín, la inteligencia y el arte, tienen que haber surgido primero y lo que ellos llaman erróneamente naturaleza es posterior y subordinado. El alma es lo verdaderamente natural, como será evidente sólo con tal de que podamos probar nuestra creencia en su prioridad. Al ser anterior, el alma es la causa de todo movimiento del cuerpo, es decir, el propósito inteligente, no el azar, es la causa primera.

La demostración comienza con un análisis del movimiento. Se lo descompone, en primer lugar, en ocho divisiones, de las cuales la más importante, por razones platónicas que deberían ser entonces obvias, es el giro en el mismo lugar sobre un centro fijo, movimiento en el cual Platón considera admirable que, en el objeto que gira, los puntos más cercanos y lejanos del centro completan el giro en el mismo tiempo, es decir, a velocidades diferentes. Pero estas divisiones preliminares no se excluyen mutuamente. Hay divisiones híbridas, unas incluyen a otras y el resultado final es extraer dos encabezamientos principales bajo los cuales puede incluirse todo movimiento y que son relevantes para la finalidad que persigue Platón. Ellos son el movimiento *espontáneo* y el *comunicado* (894b). Aquí (permitásenos decirlo) hay tres bolas de billar. La bola *A* se mueve hacia adelante y golpea a la bola *B*, que se mueve hacia adelante y golpea a la bola *C*, que se mueve hacia adelante. Evidentemente *A*, por su propio movimiento, causó el movimiento de *C*. Pero *A* se movió sólo porque la golpeó un taco que recibió el impulso de una mano. Si se sigue hacia atrás la cadena hasta su punto de partida, se hallará dicho punto en la *intención* del jugador de ejecutar ese golpe particular; en otras palabras, en un alma viva. La materia viva es inerte y no podría nunca iniciar el movimiento, aunque puede transmitirlo. Si el mundo hubiera estado alguna vez completamente inmóvil en situación de parada, como muchos dicen que se encontró en una ocasión, el punto muerto sólo podría haberse roto por un movimiento autoiniciado, el cual es, por ello, primario y la causa última de todo el movimiento transmitido. La referencia al mundo en una situación de parada alude claramente a Anaxágoras [146], quien, sin embargo, podría parecer que se anticipó al mismo Platón, al atribuir el movimiento original a la Inteligencia. Pero, como sabemos, Platón condenó a Anaxágoras por no conseguir sacar partido a su gran innovación y continuar atribuyendo los fenómenos exclusivamente a causas materiales, que «necesariamente» no siguen un propósito [147].

---

[146] Cf. las palabras εἰ σταίη πως τὰ πάντα (895a) con la declaración aristotélica de la teoría de Anaxágoras ὁμοῦ πάντων ὄντων καὶ ἠρεμούντων τόν ἄπειρον χρόνον κίνησιν ἐμποιῆσαι τὸν νοῦν *(Fís.* 250b25; también *Cael.* 301a12 ἐξ ἀκινήτων γὰρ ἄρχεται κοσμοποιεῖν). Platón alude a la teoría con οἱ πλεῖστοι τῶν τοιούτων, una exageración, aunque Anaxágoras debe haber tenido otros discípulos junto a Arquelao. No podría haber pensado incluir a los atomistas. *Vid.* el vol. II, págs. 404-407, y sobre Anaxágoras, *ib.* cap. IV, especialmente las págs. 284 y sig., 305 y sig.

[147] *Vid. Fedón* 97b y sigs., vol. II, págs. 284 y sig.

Aquí algunos pueden ver el punto más débil de lo que se ha llamado severamente (aunque no por esa razón) un «ancestro inferior de los Argumentos Ontológicos» [148]. Ahora no es difícil para Platón sostener que todo lo que se mueve por sí mismo es vivo (para lo cual la palabra griega es *émpsychon,* «animado») y definir la vida o alma como «el movimiento que puede moverse por sí mismo» y, por ello, la causa última de todo movimiento, cambio y generación (895a-96b) [149]. Pero el alma, a sus ojos, tiene una doble función, como fuente del movimiento y como sede del pensamiento, la reflexión y la voluntad. Ahora bien, si el alma precede al cuerpo, sus atributos precederán a los corpóreos, de lo que concluye inmediatamente que «los temperamentos, el carácter moral, el deseo, el cálculo, las opiniones verdaderas y la memoria son anteriores a la longitud, la anchura, la profundidad y la fuerza de los cuerpos» (896c-d) [150]. Uno está tentado de recordarle su afirmación de que incluso las plantas, por no hablar de las moscas y los gusanos, tienen vida e incluso sensación *(Tim.* 77a-b). Es posible poseer la forma más baja de alma sin las dos más altas y ésta es suficiente para el automovimiento. Eso no quiere decir que todas las almas más elevadas sean dulce razón y bien. Hay costumbres buenas y malas y los deseos y los cálculos pueden tomar un giro erróneo. Tanto el odio como el amor son una propiedad del alma, que puede, o «aplicar la razón» o «vincularse a la sinrazón» (897a-b). Debemos admitir que «el alma es la causa del bien y el mal, de lo bello y lo feo, de lo justo y lo injusto y de todas las demás parejas de contrarios, si hay que mantener que es la causa de todo» (896d). Las almas emplean todas las propiedades y movimientos secundarios físicos como instrumentos, el crecimiento y la disminución, la separación y la combinación de los cuerpos, el calor y el frío, el peso, los colores, los sabores, la textura. La existencia del mal y de los movimientos irregulares le sugiere al ateniense que debe haber, al menos, dos almas implicadas en la dirección del universo, una buena y una mala. ¿Cuál mantiene el control? Si el curso de todo el cosmos avanza en una dirección afín a la de la inteligencia, él lo atribuirá al alma mejor, pero, si se encamina en la dirección afín a la locura, a la mala. El *Timeo* nos ha dicho lo que hay que esperar. Aquí toma el símil de su clasificación anterior de los movimientos. Los caminos de la razón se parecen a la rotación axial, que avanza sin variar de acuerdo con un único plan ordenado y mantiene la misma posición en relación con los otros objetos [151].

---

[148] King-Farlow y Rothstein, *PQ,* 1964, pág. 18.

[149] Sobre el amplio sentido de *kínesis,* traducido por «movimiento», *vid.* la pág. 113, n. 160, *supra.*

[150] Esta amalgama de los aspectos motrices de la *psyché* con los cognitivos y morales se refleja en varios diálogos y se ha hecho mención de ella antes. Sobre *Tim., vid.* las págs. 307 y sig., *supra.* y sobre otros diálogos, el vol. IV, págs. 336 y sig., 532 y especialmente 402 y sigs.

[151] 898a-b. Él reivindica la comparación con un buen ejemplo del arte de la imagen verbal. Sobre la analogía griega entre el movimiento circular y la razón, *vid.* el vol. I, págs. 336 y sigs.

Sentado esto, se invoca el orden general, la regularidad y esfericidad de los movimientos celestes para mostrar que no sólo el alma, sino el alma mejor, es responsable de ellos. Viene a continuación la enumeración de los medios posibles empleados para mover los cuerpos celestes (mencionados en la pág. 377), incluyendo las afirmaciones de que cada uno posee su propia alma y estas almas son dioses.

Unos pocos puntos para concluir. Si el rechazo del ateísmo deja algo que desear, hay que recordar su finalidad para justificar una ley contra la impiedad. Su carácter persuasivo debe tener un elemento de lo que Platón llama encantamiento o hechizo (903b1), así como una razón fría. Como dijo Vlastos: respecto de su teología filosófica hay que mirar más bien al *Timeo* que a la «teología política» de las *Leyes*. En su rechazo de las otras dos herejías [152] el elemento de encantamiento es más fuerte aún, salpicado de cuestiones retóricas sobre si, dado que existen dioses buenos, puede suponerse o que ellos son ignorantes de todo o se han descuidado en pequeñísimo grado de sus obligaciones como guardianes supremos de la humanidad. Como admite el ateniense (907b), él ha hablado de una forma un tanto vehemente en su ansia por prevalecer sobre los malvados. El argumento en contra del descuido divino pone de relieve, una vez más, el efecto de la conducta en esta vida sobre el destino de las almas después de la muerte. Está en nuestra mano vivir como queramos, pero el modo en que vivimos determina nuestro lugar futuro en el orden de las cosas, ya se mantenga en la misma fase, descienda a un lugar inferior (conocido popularmente como Hades), o ascienda a una región mejor y santa [153].

La idea de dos almas opuestas, una buena y una mala, que luchan por el control del universo, ha sugerido naturalmente a muchos un dualismo de Dios y Demonio, adaptado por Platón del Ormuzd y Ahriman zoroástricos y que contradice categóricamente la negativa del *Político* (270a) de «dos dioses de mente contraria». Esto se ha puesto en duda en un tratamiento de la cuestión general del mal y sus fuentes que pareció apropiado suscitar en relación con el *Teeteto* [154].

---

[152] Mencionadas en las págs. 377-78, *supra*. Sobre las atribuciones de la herejía «epicúrea» (Antifonte, Trasímaco), *vid.* el vol. III, págs. 228 y sig. La otra es evidentemente una materia de creencia popular que remonta a Homero.

[153] 904c-905a. Sobre las peculiaridades de este pasaje, *vid.* Saunders, en *CQ*, 1973, págs. 233 y sig. Como él dice, la acción personal de los dioses se reduce al mínimo, y el proceso «parece que es automático o semiautomático». Podría añadirse que, aunque se cita la línea de Homero sobre «el juicio de los dioses», en el lenguaje platónico (904c8), acontece «según la ordenación y la ley del destino».

[154] Págs. 108-10, *supra*. En justicia, debería añadirse que no hay razón para dudar del conocimiento platónico de la doctrina persa. Sobre la atracción que produjo sobre la Academia, *vid.* Jaeger, *Arist.*, págs. 131-35, que incluye incluso entre los testimonios el libro décimo de las *Leyes:* «El alma mala cósmica que se opone a la buena en las *Leyes* se atribuye a Zaratustra». Yo

La ausencia de las *Leyes* del Demiurgo del *Timeo* se ha comentado alguna vez, pero no debería causar sorpresa, ya que las *Leyes* no son, como el *Timeo,* una narración de la creación. Para el argumento que ocupa a Platón es suficiente la primacía y el mando de un alma buena e inteligente. Aun así, hallamos mención «del que cuida del universo, por el que todo ha sido dispuesto (συντεταγμένα) para la seguridad y bien del todo». Su obra se compara incluso con la de un *demiourgós* humano, él dispone sus piezas como un divino jugador de damas y se le llama también «nuestro Rey» [155].

NOTA ADICIONAL: ¿ES EL ALMA ALGO CREADO?

En el cap. IV yo aventuré la opinión, que no ha encontrado oposición, de que, en el *Timeo,* no había que descartar como mítica la creación del alma cósmica por el Demiurgo, y que los movimientos precedentes desordenados del cuerpo se debían a una necesidad inanimada (págs. 286 y sig. *supra).* ¿Cuál es la posición en las *Leyes,* donde se pone todo el énfasis sobre la ψυχή como la causa primera de todo movimiento? La respuesta puede depender de una peculiaridad de la sintaxis griega. Generalmente, el superlativo de un adjetivo seguido de un genitivo significa lo que en inglés, por ejemplo, «Eva, la más bella de las mujeres»; en ocasiones, sin embargo, tanto en griego y en latín, se le confiere al genitivo la fuerza del comparativo, como en la imitación de Milton de la construcción clásica: «La más bella de todas sus hijas, Eva» (sobre el griego *vid.* Kühner-Gerth II, I, págs. 22-24). Un ejemplo claro de lo segundo aparece en las *Leyes* mismas (969a7): ἀνδρειότατος τῶν ὕστερον ἐπιγιγνομένων. Ahora bien, en el libro XII, de nuevo, en 967d, se describe ψυχή como πρεσβύτατον ἁπάντων ὧν γονῆς μετείληφεν y, de un modo semejante, en 966d-e. «La más antigua de todas las cosas creadas» o «¿Más antigua que todas las cosas creadas?». England y Taylor eligen lo segundo y Saunders les ha seguido. Si es esto lo que Platón pretendía, la cuestión está resuelta, pero, dado que podía haber dado a entender ambas cosas, hay que dirigir la mirada también a otros testimonios. En 892c4-5 el alma es «predominantemente natural» porque ἐν πρώτοις γεγενημένη, que Saunders traduce correctamente por «una de las primeras cosas que *se crearon».* Del mismo modo, en 896b10, tenemos ψυχὴν μὲν προτέραν γεγονέναι σώμα-

no encuentro sus referencias a *Epinomis* plenamente convincentes (pág. 132, n. 2), aunque es indudable que hay pruebas suficientes. Más referencias pueden verse en Morrow, pág. 448, n. 164. Leisegang rechaza con fuerza cualquier relación con la creencia persa *(RE,* col. 2519) y cf. Koster, *Mythe de Platon,* etc., cap. IX.

[155] Ὁ τοῦ παντὸς ἐπιμελούμενος 903b5, 904a3-4; δημιουργός 902e5, 903c6; πεττευτής 903d6; ἡμῶν ὁ βασιλεύς 904a6. Los dos últimos reflejan (de un modo deliberado, pero no muy serio, imagino) el misterioso *fr.* 52 de Heráclito (vol. I, pág. 450, n. 150). Más próximo aún a *Tim.,* en el libro doce (966e), oímos que νοῦς ὁ τὸ πᾶν διακεκοσμηκώς.

τος y, en 894d, el movimiento que se mueve por sí mismo, que es el alma, es πρῶτον γενέσει τε καὶ ῥώμῃ, que le recuerda a uno *Tim.* 34c καὶ γενέσει καὶ ἀρετῇ πρότερον καὶ πρεσβύτερον σώματος (pág. 319, *supra).* En 892a se nos dice que casi todo el mundo ignora la naturaleza y la capacidad del alma, «especialmente lo relativo a su nacimiento, que es uno de los primeros, habiéndose originado antes que todos los cuerpos». El libro décimo de las *Leyes* no menciona los movimientos fortuitos en un «Receptáculo» que fue anterior a la creación de un alma cósmica por el Demiurgo que es Inteligencia pura, pero dicho libro no pretende ofrecer, como el *Timeo,* una narración del proceso de creación u ordenación. Aun así, dice (en 897a-b, en una frase sumamente compleja) que el alma, que guía (ἄγει) los movimientos físicos primarios, «hace uso de» ellos y de los secundarios, de los que los primarios son responsables. Esto lo hizo, y lo hace, a través de las acciones propias del alma —la voluntad, el consejo, la opinión, el amor, etc.— *(vid.* 897a-b). Esto apoya la idea de que los movimientos precósmicos en el Receptáculo del *Timeo* no fueron originados por el alma (págs. 286 y sig. *supra),* puesto que se debieron a causas puramente físicas). Si puede decirse que el *Timeo* enseña que la materia bruta del cuerpo existía y que estaba sujeta a un movimiento continuo y confuso derivado exclusivamente de condiciones físicas tales como la falta de equilibrio, antes de que el alma la controlara, no hay nada en las *Leyes* que lo contradiga. La (para nosotros) extraña frase «materia bruta del cuerpo» es necesaria porque el cuerpo, tal y como lo conocemos, se compone (para Platón) de los cuatro elementos y son éstos y sus combinaciones los que vinieron después que el alma. En el estado de las cosas anterior al alma y precósmico, ellas no existían salvo en embrión. Cuando Platón habla del alma como anterior al cuerpo, está pensando en el fuego, el aire, la tierra y el agua, no en sus predecesores informes del Receptáculo del Devenir, que aún no merecen estos nombres *(Tim.* 51a-b). Ésta es la razón de que pudiera decir en ambos diálogos que el alma se originó antes que el cuerpo, aunque su nacimiento fue de hecho anterior solamente a los cuerpos simples del cosmos y sus compuestos.

Quizá sea ir demasiado lejos el intentar una reconciliación entre dos representaciones tan diferentes de la teología y cosmología platónicas. Hay una complicación más, que el Νοῦς (o Dios, o el Demiurgo) es indudable que no ha sido engendrado y, mientras que, en contextos en que es importante, él distingue Νοῦς de ψυχή, en otros lugares parece decir que el Νοῦς sólo aparece en ψυχή. Espero haber mostrado que la distinción era real e importante para él (págs. 229 y sig., 290, n. 98), pero no podemos estar seguros de que estuviese siempre en su mente. Si tomamos todo en consideración, parece que lo más probable es que el alma, en las *Leyes* y el *Timeo,* no es increada, sino «una de las primeras cosas creadas», originada por el Rey divino que ordenó todo. Pero Platón habría sido el primero en censurarnos si, al intentar llevar las especulaciones más allá del principio del universo, esperáramos hallar «exposiciones elaboradas con precisión y coherentes en todos sus aspectos» *(Tim.* 29c).

5. Conservación de las leyes: el Consejo Nocturno

El Estado debe contener algún elemento que tenga la misma concepción de la sociedad organizada que tú legislador tuviste cuando hiciste tus leyes.

República 497c-d

A muchas mentes modernas las *Leyes* les escandalizan por el ultraconservadurismo de Platón, que no puede separarse de su trasfondo metafísico, especialmente de la existencia de las Formas [156]. Él creyó que estaba dentro de la capacidad humana concebir, al menos de una forma esquemática, la mejor constitución posible y su código legal, y que, por ello, es probable que cualquier cambio de su substancia fuera para peor. Esto surge, un tanto de soslayo, en relación con las regulaciones referentes a los sacrificios y los bailes [157]. Él comienza diciendo con sensatez que muchos detalles sólo pueden establecerse por quienes los administran a la luz de la experiencia. En el caso de los sacrificios y el baile [158] bastaría con diez años de revisión anual, mediante consulta con el legislador original, si está vivo. Después de eso deben considerarse inmutables y «de aplicación junto con las otras leyes decretadas originalmente por el legislador». Esto suele considerarse que implica que todo el sistema legal es inmutable, aunque sería una forma extrañamente casual de introducir una norma tan abarcadora y la frase podría significar solamente que las normas revisadas sobre los sacrificios y el baile se incorporarán a las del mismo tema que han permanecido invariables [159]. Incluso entonces Platón añade que, si parece necesario un cambio, puede hacerse con la aprobación unánime de los funcionarios, la asamblea popular y los oráculos.

[156] Nadie ha hecho más para clarificar esto que Popper. *Vid.* su *OS* 1, especialmente las págs. 35-38.

[157] 772a-d. Este controvertido pasaje puede considerarse aquí como un todo, ya que el tratamiento parcial ha llevado en el pasado a conclusiones diferentes. Cf. también su elogio del conservadurismo egipcio en las artes, en 656d-57b y los argumentos en contra de la innovación en la educación en el libro séptimo, 797a y sigs.

[158] Ὧν πέρι, 772b6.

[159] En efecto, Morrow, en las págs. 200 y 270, menciona otra serie de temas en los que no será necesario complementar o revisar las leyes. Platón deja huecos que hay que llenar, como en 721b: quienes infrinjan una ley sobre el matrimonio incurrirán en multas y pérdida de privilegios, χρήμασιν μὲν τόσοις καὶ τόσοις, τῇ καὶ τῇ δὲ ἀτιμίᾳ.

Sus intenciones se ven con más claridad en otros lugares. Lo que debe conservarse a toda costa (dice en el libro sexto) es el fin moral de sus leyes originales, que todo el mundo —hombres y mujeres, jóvenes y viejos— debería poseer la excelencia del alma propia de los seres humanos. Pero todo legislador mortal está destinado a dejar lagunas y defectos en su obra. Su deseo será que los sucesores compartan sus ideales y puedan corregir cualquier punto que se demuestre que no los va a fomentar. En el caso presente éstos serán los *Nomophýlakes* (guardianes de la Ley), quienes deben ser, por ello, suficientemente inteligentes y cultivados para convertirse en legisladores en el caso de que se presentara la necesidad [160]. No hay ninguna ley particular que deba conservarse, sino la filosofía de la vida que subyace a todo el sistema. En el último libro, explicando las funciones del Consejo Nocturno (que incluirá los diez *Nomophýlakes* de más edad) [161], Platón dice (960b):

> Esto completa perfectamente nuestra legislación, pero un fin no se consigue simplemente por hacer, obtener o establecer algo. Tú debes prever la conservación plena y permanente de tu creación antes de que puedas sentir que se ha hecho todo lo necesario. Una cosa me parece a mí que falta en nuestras leyes, el medio de hacerlas lo más irreversibles posible. Este medio se hallará en el Consejo Nocturno, al que debemos volver ahora [162].

Actuará como la mente corporativa del Estado (965a) y sus miembros recibirán, por ello, una educación más larga y más avanzada que los demás. De hecho serán filósofos, semejantes a los Guardianes [163] o a los reyes-filósofos de la *República*. Ellos mismos no habrán creado la constitución original, pero, si lo único que se precisara fuera una adhesión mecánica a la letra de los decretos pasados, una fuerza de policía dotada de «opinión verdadera» seguramente habría sido más útil que estos intelectuales, quienes, «para ser guardianes genuinos de las leyes, deben conocer su verdadera naturaleza y ser capaces de interpretarla de palabra y de seguirla en la práctica, juzgando

[160] 769a-71a. Sobre los *Nomophýlakes, vid.* la pág. 349, *supra,* y sobre detalles completos, Morrow, págs. 195-215. Cargos con esa denominación existían en algunos estados contemporáneos, pero no en Atenas.

[161] Se conserva así, en parte, el encargo de revisión a los *Nomophýlakes,* pero su traspaso al cuerpo nuevo y más complejo sugiere un cambio de organización que no ofrece una coordinación plena con el libro sexto.

[162] Más detalles pueden verse en Morrow, cap. IX. En la pág. 500 (y cf. la 503, n. 6) él observa que, a algunos especialistas (pero no a él, pág. 503), este Consejo les ha parecido una especie de idea tardía, añadida por Platón, o, quizá incluso, Filipo de Opunte, e imposible de reconciliar con la constitución tal y como se ha descrito hasta ese momento. Yo diría que, por el contrario, él representó para Platón la coronación y el punto culminante de toda la obra. Morrow ha tratado adecuadamente el problema de la reconciliación con el resto.

[163] De hecho, Platón vuelve con facilidad a la terminología de *Rep.* y los llama así (964c7 y e2, 965c10, 966b5, 968d1, 969c2).

lo que es una acción intrínsecamente buena o mala y lo que no lo es» (966b). Ellos deben poseer la virtud total y completa, comprendiendo tanto su unidad como su pluralidad, y asir, de ese modo, el fin último de las leyes y seguirlo con resolución. Es cierto que, en la práctica, esto significará dejar las leyes platónicas inmutables en gran parte, porque él añade que la diversidad de leyes y costumbres se debe a diferencias de finalidad. Otros gobiernos pueden tender al poder, o a la llamada libertad, o incluso a la riqueza material a costa de la libertad. No obstante, la ley positiva permanece sólo como un medio. Es al fin a lo que deben mirar los Guardianes [164].

El nombre de este Consejo se debe a Platón y es menos siniestro de lo que parece. Lo llama así porque se reúne (no a plena noche, sino) desde las primeras luces a la salida del sol, elegido como el tiempo en que sus miembros estarán menos distraídos por otras preocupaciones, públicas o privadas. Estará compuesto del siguiente modo: 1) los diez *Nomophýlakes* de más edad; 2) los Directores de Educación actuales y anteriores; 3) quienes han obtenido recompensa de distinción; 4) una selección hecha por los otros de quienes han viajado al extranjero para observar las instituciones de otros estados griegos (pág. 370, *supra);* 5) un número de hombres más jóvenes excepcionalmente prometedores, de edades comprendidas entre los treinta y los cuarenta. Cada miembro de las clases 1) a 4) debe invitar a uno de ellos a una reunión, en la que, sin que él lo sepa, será examinado a fondo por los demás [165]. La ocupación del Consejo consiste en mantener las leyes vigentes bajo examen constante, con la vista puesta en posibles mejoras. Sus términos de referencia rezan así (951e-52a):

> Las discusiones en sus reuniones deben tratar siempre de las leyes de su propia ciudad y de todo lo importante, en relación con ellas, que puedan haber aprendido de otro lugar y también de todos los estudios que, de llevarse a cabo, puede pensarse que ayudan a arrojar luz sobre esta investigación, mientras que su descuido convertirá los problemas legales más difíciles y obscuros.

Un estado necesita en su interior un cuerpo que posea la comprensión plena de la *finalidad* del arte política, los medios de colmarla y de qué leyes y, después de eso, qué hombres serán la mejor guía para su fin. Sin unos directores semejantes el Estado carecerá de inteligencia y percepción y sus empresas estarán a merced del azar (962b-c). Los administradores y el cuerpo

---

[164] Esta discusión debe mucho a Morrow y, como se verá, está de acuerdo con su conclusión, en la pág. 501, de que «la salvación de las leyes implica algo más que la conservación de un código que se adhiere a ellas de una forma rígida e irreflexiva».

[165] 951d-c, 961a-b. England (*Laws* II, pág. 636) conjetura que la totalidad de los miembros son unos 66. Hay una ligera discrepancia entre las dos exposiciones. En 951d la clase 3) se limita a los *sacerdotes* que han sido recompensados con ἀριστεῖα.

principal de los *Nomophýlakes* pueden trabajar apoyándose en la opinión verdadera, pero sólo si existe en el trasfondo un cuerpo de filósofos, cuya guía se basará en el conocimiento genuino [166]. Ahora bien, el fin del político, como ellos han acordado [167], es la promoción de la *aretḗ*, la excelencia específicamente humana. Los mismos guardianes supremos deben poseerla, por tanto (962d, 964d), y ser capaces de asir y explicar sus manifestaciones separadas (como justicia, valor, etc.) y también las relaciones de ellas con otras y con el principio único que las une y que justifica la aplicación del único nombre de *aretḗ* a todas por igual [168]. En otras palabras, los miembros deben saber tanto el nombre como la definición de *aretḗ* (964a), trascendiendo las concepciones populares de la misma [169]. Sólo un cuerpo con esa cualificación puede garantizar la continuidad de la estructura social y política, actuando como su alma y su cabeza, las sedes de la razón y la sensación (961d). Los miembros más jóvenes, elegidos por sus dotes naturales excepcionales y capacidades de observación, serán como sus ojos y oídos. Los más viejos, como más sabios, analizarán y debatirán con sus colegas más jóvenes los informes sobre la ciudad y los alrededores que proporcionen los segundos y entre ellos asegurarán la conservación de todo el Estado (964b-65a).

Para adecuarlos a esta elevada vocación, la educación de los Guardianes (como se llama ahora a los miembros del Consejo Nocturno) [170] debe ser superior a la de los demás. Su ocupación principal es la aplicación a la virtud *(aretḗ)*, el bien y la belleza del arte que enseña «no sólo a mirar la pluralidad, sino a ir tras del uno y asirlo y, después de haberlo asido, tener una visión sinóptica de todo lo demás y relacionarlo con él... Nadie puede hallar un

[166] Ὄντως εἰδέναι 966b. Cf. el libro primero, 632c: «Completado su sistema, el legislador pondrá guardianes para vigilarlo, unos guiados por la sabiduría, otros por la opinión verdadera» (interesante, dicho sea de paso, como indicación de que Platón había tenido en su mente desde el comienzo al Consejo Nocturno). La distinción filosófica entre ὀρθὴ o ἀληθὴς δόξα y ἐπιστήμη es familiar a partir del *Menón*, *Rep.* y otros diálogos. *Vid.* el vol. IV, índice *s. vv.* «dóxa» 'conocimiento'. (La segunda entrada estaba confundida en la primera impresión.) Después del *Menón*, las referencias son «*(Fedón)*, pág. 337, *(Banquete)*, pág. 386, *(Fedro)*, pág. 416, n. 2».

[167] 963a; cf. 630e-31a, págs. 351 y sig., *supra.*

[168] Uno debería establecer una comparación con lo que se dice sobre este tema en *Pol. Vid.* las págs. 205 y sig., *supra.*

[169] δημόσιαι ἀρεταί 968a. Cf. la δημοτικὴ καὶ πολιτικὴ ἀρετή de *Fedón* 82a-b, «el producto del hábito sin el razonamiento filosófico».

[170] Son los Guardianes *reales* (τοὺς ὄντως φύλακας 968b) de las leyes, diferentes de todo el cuerpo de los *Nomophýlakes*. Sobre la comparación con los Guardianes de *Rep.*, *vid.* Saunders, *Eranos*, 1962, págs. 44-46. En 965c se los llama τοὺς τῆς θείας πολιτείας φύλακας. ¿Es esto lo que se conoce como un desliz freudiano? Cf. la insistencia, en 732e, en que nuestro estado debe mantenerse en el nivel humano: es para hombres, no para dioses. Si Platón hubiera intentado deslizarse alguna vez hacia el idealismo de *Rep.*, lo habría hecho al discutir la educación de sus nuevos Guardianes.

modo más seguro de investigar y considerar cualquier tema que la capacidad de dirigir la mirada, partiendo de muchos objetos individuales disemejantes, a una forma única». Esto es esa dialéctica que, desde el *Sofista*, sabemos que es la marca del filósofo puro [171]. A continuación viene la teología (966c). Un Guardián debe ser capaz de demostrar la existencia y el poder de los dioses, con una referencia particular a los dos puntos demostrados en el libro décimo: I) la antigüedad y divinidad del alma y su superioridad sobre todo tipo de cuerpo, II) los giros regulares de los cuerpos celestes como prueba de una Inteligencia que lo controla todo [172]. Esto exige el dominio de ciertas técnicas auxiliares (que no se especifica, pero que, si tenemos en cuenta la *República* y el *Timeo*, uno puede pensar que se trata de los estudios de matemáticas y armonía necesarios) [173]. Él usará, pues, su conocimiento para alentar los hábitos morales y respetuosos de las leyes [174].

En su calidad de fundadores, la tarea fundamental de Clinias y sus colegas será reclutar la primera hornada de los Guardianes, haciendo una selección cuidadosa de quienes son adecuados por su edad, su inteligencia y carácter moral. Como en los demás casos, es difícil descubrir qué es lo que deben aprender y carecería de sentido redactar por escrito un horario sobre el tiempo que hay que dedicar a cada tema y el momento de iniciar su estudio. No puede esperarse que los estudiantes mismos vean qué será oportuno y relevante (πρὸς καιρόν) aprender hasta que el conocimiento de un tema haya

[171] 965b-c. Cf. *Sof.* 253d-e, traducido en las págs. 143 y sig., *supra*. Sobre la semejanza en la expresión en *Fedro*, en 265d y sigs., *Pol.* 285a-b y *Fil.* 16c-18d, *vid.* el vol. IV, pág. 410 y las págs. 180, 223-25, *supra*.

[172] 966e. Los *hechos* pueden enseñarse a todo el mundo como una parte de la educación secundaria (820e-22c, pág. 346, *supra*). Pero, en palabras de Wilamowitz *(Pl.* I, pág. 682), «Hier sind ganz elementare Dinge ... Die Schüler lernen die Tatsachen als Dogmen, wie unser Kinder; damit fertig». Ellos tendrán, pues, una opinión verdadera sobre ello, pero los Guardianes tendrán que demostrarlo racionalmente a personas como los jóvenes ateos recalcitrantes del libro décimo. Si en esta historia se ha puesto poco de relieve el interés permanente de Platón por la astronomía, puede remediarse el descuido dirigiendo una mirada a *Studies in Eudoxus' Homocentric Spheres*, de E. Maula, págs. 4-8, donde se recogen los numerosos pasajes relevantes de los diálogos.

[173] Por esa razón, μαθήματα, en 967e2, es equívoco, ya que se aplica sin más a las matemáticas y a los estudios en general. Así también, en 968d2, μαθημάτων δυνάμεσιν, que suele traducirse por «capacidad intelectual», puede entenderse en el sentido de aptitud matemática.

[174] Estoy siguiendo muy de cerca aquí el texto de Platón, y las palabras omitidas (967e2-3) son obscuras. «Examina con ojo filosófico lo que tienen en común» (Saunders); «ase la relación entre ese estudio y la ciencia de la Harmonía» (England); «percibe los vínculos que las relacionan con la música» (Taylor). También Crombie *(EPD* I, pág. 175) habla de «la relación de la música con estas cosas». Es probable que la mayoría esté en lo cierto, pero yo siento cierta incertidumbre tanto sobre lo aludido en cuestión, cuanto sobre la sintaxis de τὰ κατὰ τὴν μοῦσαν. Cuando traduce μοῦσα por «filosofía», Saunders está siguiendo a Cherniss. Indudablemente que tiene autoridad platónica. *Vid.* Saunders, en *BICS*, Suppl. 28, nota 10, aludiendo a Cherniss, *Gnomon*, 1953, pág. 377, n. 1.

penetrado en sus mentes [175]. De manera que, sin pretender envolverlo en ningún halo de misterio, debemos admitir que no puede hacerse ninguna previsión clara (968e). Utilizando una frase popular, concluye el ateniense, la cuestión en su totalidad es muy amplia y ellos deben confiar en la fortuna y el azar. Él participará de la ventura ofreciendo sus propias opiniones sobre la educación, pero el riesgo es formidable, único, sin lugar a dudas [176]. Ahora se exhorta a Clinias a conseguir la fundación de su colonia. Por ello obtendrá un nombre glorioso, o, en el peor de los casos, una reputación de valor insuperable. Lo que es seguro es que, si alguna vez puede establecerse su cuerpo de consejeros filosóficos, rigurosamente seleccionados y adecuadamente educados, se le podrá confiar la supervisión de todo el Estado. El diálogo acaba de este modo, con Clinias y Megilo de mutuo acuerdo en que, sin el ateniense como su colaborador, ellos no podrían haber concluido de un modo tan feliz la totalidad del proyecto.

El ateniense ha ofrecido ya poner su experiencia a su disposición para establecer el Consejo «y hallar quizá otros ayudantes también» (968b). No hay duda de que Platón está pensando en la Academia, como dice Morrow [177], y los últimos parágrafos añaden ciertamente, en palabras de Morrow, la firma de Platón a la obra que él ha completado». Ningún lector inteligente puede dudar [178] que está completa y éste es uno de los mejores argumentos para creer que el *Epinomis* se debe a otra mano. El *Epinomis* se propone elaborar con detalle el entrenamiento en «sabiduría» que debe darse a los Guardianes, aunque se concentra en el número y la astronomía y pasa sobre la dialéctica con una mera mención (991c), mucho más superficial que la que ha recibido ya en las *Leyes*. Platón no podría haber dicho con más claridad de lo que lo dijo al final de las *Leyes* que él no pretende ir más allá en la educación de los Guardianes, mas ¿por qué debería haberlo dicho? Algunos, engañados indudablemente por la propia renuncia de Platón, escriben como si él hubiera dicho poco o nada de su contenido, pero ¿qué más podría desear uno? Si podemos recurrir al resumen de Crombie *(EPD* I, pág. 175):

[175] Traduzco a Platón, aunque una vez más sin seguridad sobre lo que tenía en su mente. Parece que quiere decir que nadie puede saber cuándo estudiar un tema hasta después de haberlo dominado. Tarán ve el pasaje menos ilógico *(Academica,* pág. 24).

[176] Sospecho que, al hablar del peligro en 969a, Platón está pensando en lo que dijo en *Rep.* (497d, 537e) que es difícil para un Estado tener trato con la filosofía sin destruirse a sí mismo y que la habilidad dialéctica puede conducir a la anarquía.

[177] *PCC,* pág. 508. Sobre su comparación del Consejo Nocturno con la Academia, *vid.* también *ib.,* págs. 509 y sig., 530, 571.

[178] Por supuesto que se ha puesto en duda con frecuencia y temo que la frase signifique solamente, como he visto que significaba en otros lugares, que el escritor mismo no puede dudarlo.

> Ellos aprenden las pruebas de la existencia de Dios; astronomía, en la medida en que es esencial para la piedad verdadera; las matemáticas necesarias; la relación de la música con estas cosas y ellos deben usar todo este conocimiento para comprender la *razón* de la conducta y las leyes humanas y ser capaces de explicar cuestiones tales como la manera en que el bien humano es una cosa unitaria.

Haber descendido a los detalles habría supuesto únicamente repetir la educación de los Guardianes en la *República,* la teología y la cosmología del *Timeo* y el libro décimo de las *Leyes* y las descripciones de la reunión y división dialécticas que aparecen en *Fedro, Sofista, Político* y *Filebo.* Comprendiendo acertadamente que no hay necesidad de ello, Platón proporciona a su portavoz ateniense las excusas para dicha omisión [179].

A los lectores modernos les ha parecido que las funciones y los poderes del Consejo Nocturno han quedado un tanto vagos. Sus miembros como tales no participan directamente en los asuntos del gobierno. Ya se ha hecho provisión de todas las magistraturas y cargos para esa finalidad y se han prescrito sus modos diversos de elección en los libros anteriores, con una atención mucho mayor por el detalle de lo que la breve exposición presente pudiera dar a entender. Dicho Consejo tampoco impone castigos ni se inmiscuye en modo alguno en los procesos judiciales que se desarrollan en los distintos tribunales (cf. Morrow, pág. 513). Una relación estrecha, no obstante, entre sus deliberaciones y la parte administrativa o ejecutiva se mantendrá a través de su corporación cuidadosamente planeada, que incluye al activo Director de la Educación, a quien se ha llamado «la autoridad más alta del Estado» (765e), a todos sus predecesores vivos, así como a los diez *Nomophýlakes,* quienes, en el ejercicio de su cargo, tienen la tarea de supervisar la elaboración de las leyes en la vida y práctica diarias [180]. Ellos mantienen su cargo por un máximo de veinte años y el Director mismo de la Educación ha sido elegido de su número. Todos ellos, por consiguiente, participarán en el gobierno, o habrán tenido experiencia anterior del mismo, y merece la pena citar su edad. El Director y sus predecesores, los otros *Nomophýlakes* y los viajeros que han vuelto del extranjero pasarán todos de los cincuenta y los *Nomophýlakes* pueden hallarse próximos a los setenta. Incluso Ernest Barker, quien sostuvo (erróneamente) que, mediante la introducción de este cuerpo «se destruye realmente el Estado legal», tuvo que admitir que su «composición conservadora» implicaría probablemente un cambio pequeño en la ley [181]. Uno se pre-

[179] Ésta puede ser incluso la razón de que las excusas parezcan poco convincentes y confusas, si es que tengo derecho a hallarlas así.

[180] Se ha hecho mención de ellos en las págs. 349, 370, 386, pero respecto de sus atributos y sus múltiples responsabilidades se puede remitir al lector al Índice de Morrow.

[181] Barker, *PTPA*, pág. 202. Cf. las págs. 386 y sig., *supra.*

gunta más bien cómo se las arreglarían estos miembros de edad con la astronomía y las matemáticas necesarias. En la *República,* incluso los filósofos abandonaban su educación formal a los cincuenta y cinco años, aunque, por supuesto, en su madurez, ellos seguirían ocupándose de la filosofía por gusto. De una manera semejante, en las *Leyes,* los Guardianes de edad y experimentados no se someterían a una educación impartida por maestros. En los parágrafos finales hay indicaciones decididas en el sentido de que ellos programarán sus propios estudios —de investigación más bien, no cursos regulares—. El esquema en su totalidad parece que es una revisión del que aparece en el libro séptimo de *República* (respecto del cual, *vid.* el vol. IV, págs. 504 y sigs.). Los miembros más jóvenes reemplazan a los filósofos, quienes, desde los treinta y cinco a los cincuenta años, deben regresar a la Caverna. Su lugar está entre el resto de los ciudadanos, que se hallan familiarizados con todo lo que fluye y ellos serían miembros de la Asamblea, el Consejo regular *(Boulḗ)* y los tribunales y elegibles para un número de cargos, para los que, o no se prescribe restricción alguna de edad, o por debajo de los cincuenta. Al mismo tiempo, estos jóvenes excepcionales continuarán los estudios establecidos por sus mayores en la medida en que conducen a su fin común.

6. Las *Leyes* en la filosofía de Platón

Consideración general

En su *Platon* (I, pág. 655), Wilamowitz escribió de las *Leyes:* «En verdad, todo aquel que busque, en calidad de filósofo, la filosofía de Platón, puede ahorrarse a sí mismo el esfuerzo que guarda para el lector esta difícil obra». No pretendía decir, considero, que la filosofía de Platón está ausente de las *Leyes,* sino que, tal y como la contienen sus libros, ha sido objeto de explicación semejante, o mejor, en otros diálogos. En el curso de este capítulo han aparecido ya algunos ejemplos y se ha ofrecido una breve lista de unos pocos en la pág. 344. Para ampliar esa lista, podemos observar el paralelismo entre individuo y Estado, «un principio rector tanto aquí como en la *República»* (Friedländer, *Pl.* III, pág. 391), que se introduce, en 626e-27a, en relación con el concepto socrático del autodominio y, de nuevo, en 689b. Persisten otras nociones socráticas, tales como la felicidad del hombre bueno (de modo que, incluso basándose en el principio del cálculo hedonista, él tiene la vida mejor, 732e-33a). El argumento de que vivir malvadamente es vivir desgraciadamente, mientras que el hombre bueno es feliz en todas las circunstancias. Que ningún acto injusto puede llamarse con acierto provechoso, junto con la protesta incrédula de Clinias (661d-62a), nos retrotrae a la dispu-

ta con Polo en el *Gorgias*, del mismo modo que la importancia suprema del «cuidado del alma» (726a-28c) recuerda la *Apología*. El concepto de medida, proporción o límite como esencial para el bien se elaboró con detalle en el *Político*[182]. En las *Leyes* lo semejante atrae a lo semejante a condición de que se halle dentro de la medida: las cosas que carecen de medida ni se atraen mutuamente entre sí, ni atraen a las sujetas a medida (o moderadas, μέτριον 716c). El principio del término medio debe guiar al legislador en el proyecto de su constitución mixta e impregnar todos los aspectos de la vida de la ciudad[183]. Una perorata aislada en el libro undécimo (937d-38c) muestra que la animosidad platónica contra los oradores, especialmente contra los abogados pagados en los tribunales, no ha perdido su acritud desde su ataque vehemente contra ellos en el *Gorgias*. El uso que hacen ellos de la retórica es una parodia inmunda de la justicia, que pretende falsamente el nombre de habilidad, pero que en realidad es una artimaña empírica[184] exenta de habilidad para conseguir un triunfo, esté o no la razón de su parte, y sus discursos están a disposición de «todo aquel que les dé dinero a cambio». La codicia es lo que les mueve y la necesidad de acabar con este vicio es tan urgente que, donde pueda probarse ese móvil y en el caso de que se haya dado e ignorado la advertencia debida, Platón no duda en prescribir la pena de muerte.

Para cerrar este panorama parcial de una obra imponente, he elegido dos temas más para mencionarlos más que de pasada: el desarrollo de la idea de que nadie es malo voluntariamente y la presencia o ausencia de las Formas.

LA ACTITUD DE LA LEY RESPECTO DE LA MÁXIMA SOCRÁTICA DE QUE NADIE OBRA MAL VOLUNTARIAMENTE (860c-64a)[185]

Es indudable que Platón no ha renunciado a esta doctrina, que debe haber escuchado a Sócrates cuando tenía veinte años, si no antes. Él la reitera en 731c2, 860d1 y, de nuevo, con énfasis, en la frase siguiente. En el libro nove-

[182] Págs. 183 y sigs., *supra*. *Vid.* también la pág. 234 respecto de la noción en *Filebo*.

[183] 691c, 692a, 693a-94a y 698b son sólo unos pocos ejemplos de entre muchos. Al lado de sus aplicaciones constitucionales, esta noción figura naturalmente sobre todo en las transacciones que implican directamente el número y la cantidad; por ejemplo, el beneficio en las ventas al por menor (920c).

[184] 938a. εἴτ' οὖν τέχνη εἴτ' ἄτεχνός ἐστίν τις ἐμπειρία καὶ τριβή. Cf. *Gorg.* 425c: la retórica es a la justicia lo que el arte culinaria a la medicina, una imitación; 463b οὐκ ἔστιν τέχνη ἀλλ' ἐμπειρία καὶ τρειβή.

[185] Respecto de pasajes relevantes en *Sof.* y *Tim.* pueden verse las págs. 140, n. 34 y 333, *supra*. El pasaje del libro noveno de las *Leyes* ha sido analizado por Saunders. Trad. Penguin, págs. 367-69. *Vid.* también su artículo en *Hermes*, 1968. Ha sido objeto de muchas discusiones en el pasado, no siempre lúcidas. El artículo de M. J. O'Brien sobre el mismo, en *TAPA*, 1957, tiene una bibliografía (pág. 81, n. 1).

no aborda la cuestión de cómo, si no existe realmente obrar mal voluntariamente, puede admitir de un modo coherente una distinción semejante en la ley, con castigos más duros para las acciones voluntarias que para las involuntarias. *Puede* establecerse una distinción entre ofensa, un término moralmente neutro, y maldad, pero no entre maldad voluntaria e involuntaria. Es frecuente que un ciudadano ocasione a otro una ofensa, un perjuicio, o un daño de cualquier tipo (βλάβη), voluntaria e involuntariamente. Una ofensa involuntaria no es una injusticia involuntaria; no es una injusticia en absoluto. Donde se trata sólo de una ofensa, el deber de la ley es ver qué compensación adecuada hay que pagar y hacer todo lo posible para reconciliar a las partes. Las ofensas injustas o maliciosas (o los beneficios, porque a un hombre se le puede retribuir de un modo corrupto) deben tratarse como el resultado de un desorden en el alma de quien las comete, al cual, si se le juzga curable, se le debería cuidar aplicándole los remedios más eficaces. No son necesariamente punitivos y, en todos los casos, incluirán la instrucción. Si se le juzga incurable, el pecador debe ser condenado a muerte, por considerar que es lo mejor que le puede ocurrir tanto a él como a la comunidad[186].

En respuesta a una petición de Clinias respecto de una formulación más clara de la distinción entre ofensa e injusticia (o delito)[187] y entre voluntario e involuntario, el ateniense trae a colación la división socrática familiar entre ignorancia «simple» y «doble», en la idea de que un legislador debería tenerla en cuenta. La ignorancia simple conduce sólo a faltas triviales, pero la ignorancia de la ignorancia propia, o el falso concepto de sabiduría, si recibe el apoyo de la fuerza y el poder, es fuente de delitos grandes y atroces. (Éste es el estado mental del tirano, a quien, desde el *Gorgias*, recordamos, si utilizamos un lenguaje socrático, como el más desgraciado de los hombres, *y más desdichado si sus delitos quedan impunes que si no.)* Si, por el contrario, carece de poder, aunque siga requiriendo las atenciones de la ley, ella debería tratar la ignorancia doble con la amabilidad y comprensión máximas. El mal moral, pues, es una enfermedad[188] del alma, que se encoge cuando se halla

[186] 862d. Cf. la sección sobre el papel del castigo, esp. la pág. 353.

[187] Las palabras griegas βλάβη y ἀδικία expresan la distinción en cuestión probablemente mejor que el inglés. Podría pensarse en la diferencia que hay, en nuestra ley, entre daño u ofensa con o sin falta. Pero, en primer lugar, el daño sin falta no requiere compensación, mientras que, en el esquema platónico, es lo único que se exige, y, en segundo lugar, la falta incluye negligencia. Platón no menciona la negligencia, pero difícilmente podría describirse como ἀδικία.

[188] Las palabras νόσος, νόσημα ilustran la dificultad de traducir los matices semánticos de una lengua (especialmente de una no moderna) a otra. Se usa en un sentido mucho más amplio que «enfermedad», o, podría decirse, que se aplicaba libremente en sentido metafórico (¿pero los griegos lo consideraban metafórico?) a la pasión erótica, por ejemplo, o al desorden político. En las *Leyes* mismo (782e-83a) se incluye el deseo de comida y bebida entre las νοσήματα *(vid.* Cornford, *PC*, pág. 346, n. 3). En el *Prot.* (322d, en labios de Protágoras), el hombre que carece del sentido de la vergüenza o la justicia debe ser ejecutado como si fuera una νόσος de la ciudad.

dominada por la cólera, el miedo, la envidia, el dolor, el placer y los deseos. Puede que desemboque, o no, en la comisión de delitos. Si el resultado es ése, ellos serán voluntarios en el sentido corriente de haberse cometido deliberadamente por miedo, placer, codicia, envidia y todos los demás impulsos que suelen conducir al delito, pero involuntarios en el sentido del filósofo de que nadie desea conscientemente [189] tener su alma corrompida y dominada por impulsos tan insanos.

LAS *LEYES* Y LA TEORÍA DE LAS FORMAS

Mediante la expresión teoría de las Formas me refiero (aun siendo reiterativo) a la idea de que lo que nosotros llamamos universales no son simplemente conceptos que están en la mente, sino realidades objetivas que exhiben su carácter a la perfección y eternamente, invisibles para los sentidos, pero que pueden captarse, después de una preparación intensiva, por una especie de visión intelectual, que poseen una existencia independiente de sus ejemplos o copias mutables e imperfectos, que son lo único que nosotros experimentamos en esta vida [190]. Su importancia en relación con las *Leyes* radica en la circunstancia de que gran parte de la discusión reciente sobre Platón se ha dedicado a la cuestión de si abandonó esta teoría de las Formas paradigmáticas en el grupo de diálogos tardíos, llamados críticos, del *Parménides* en adelante. Suele reconocerse de forma general que las *Leyes* se han compuesto después que estos diálogos, o quizá, en parte, simultáneamente [191].

Dos especialistas, Popper y Brochard, han enumerado independientemente los pasajes que se refieren a la teoría o la implican. Popper ofrece siete, Brochard cuatro. Sólo uno aparece en ambas enumeraciones [192], pero ambas nos ofrecen una base adecuada para la discusión. Puesto que yo me esforzaré en someterlos a examen en vistas a su destrucción, debería afirmar de inmediato mi creencia en que, como he intentado demostrar en relación con los diálogos críticos, aunque Platón puede haber modificado la teoría en aspectos no esenciales, el tono de las *Leyes* en su totalidad sugiere que él no abandonó

[189] Podría decirse, con mayor propiedad, «de una forma reflexiva o intelectual». Al traducir ψυχή por «alma», está bien que recordemos que, en ocasiones, especialmente para Sócrates, pero también para Platón, ella representa, en primer lugar y por encima de todo, la capacidad humana de pensamiento.

[190] Es una versión de la teoría que suele llamarse realismo (en cuanto opuesta al nominalismo). Para eludir este término equívoco, Popper ha adoptado «existencialismo» *(OS* I, pág. 216).

[191] *Vid.* Owen, en *SPM*, págs. 334-36.

[192] Hablando estrictamente, el cuarto de Brochard (965a-d) abarca dos de Popper, que separa 965c y 965d.

nunca la tesis central de la existencia y carácter paradigmático de las Formas.

Popper *(OS* I, pág. 215, n. 265) enumera, sin cita o discusión, las referencias a los pasajes que, en su opinión, evidencian que Platón mantuvo en las *Leyes* la teoría «con el sentido con el que se mantiene en la *República»*. El primero está en 713b, donde, adaptando el viejo mito de la edad de Crono, tal y como hizo en el *Político,* Platón atribuye a esos días remotos un sistema de gobierno del que las formas políticas contemporáneas son imitaciones. A éste puede añadirse 739d-e, donde se dice que una sociedad completamente comunista como la de la *República* proporciona el único modelo que se necesita para nuestros estados. Yo me he aventurado a argumentar (vol. IV, pág. 467) que sería erróneo suponer que, en la mente de Platón, esta sociedad era una Forma, del mismo modo que el Bien es una Forma, y aún es más improbable en el caso del mito de Crono. Sería difícil mantener contra un oponente que nosotros no tenemos aquí ninguna referencia clara a la teoría.

962 y sig. dice que el Consejo Nocturno o los Guardianes supremos deben poseer «toda la virtud» y resalta la necesidad de perseguir un único fin supremo. No hay aquí una referencia indudable a las Formas. 963 y sigs. pregunta cómo puede hablarse de cuatro clases (εἴδη) de virtud y de la virtud como una unidad, y la explicación que se ofrece, tal y como está (963e), es puramente de lógica o sentido común. A continuación, 965c repite, teniendo en cuenta otros diálogos [193], la descripción de la dialéctica como la investigación que le posibilita a uno mirar, partiendo de muchas cosas disemejantes, a una sola *idéa.* Yo he puesto de relieve (en la pág. 189) que Platón usa con frecuencia *idéa* y *eîdos* en sus sentidos corrientes de «especies» o «clases» y, cuando continúa que sus Guardianes deben percibir el elemento común que atraviesa las cuatro virtudes —valor, autodominio, justicia y sabiduría—, que justifica que nosotros les demos a todas ellas el único nombre de «virtud», su alegato lo podría respaldar cualquiera, creyese o no en las Formas Platónicas. Incluso Protágoras, en el diálogo que lleva su nombre, habla libremente de justicia, piedad y valor como «realidades» (la justicia es una πρᾶγμα 330c) y está dispuesto a explicar su relación como «partes» de la virtud. Popper, sin embargo, es evidente que asume que la *idéa* única es una Forma en sentido platónico y la vigorosa defensa que hace Brochard de esta interpretación [194] haría difícil a un oponente, aunque indudablemente no imposible, mantener que Platón no estaba pensando en las

---

[193] *Vid.* referencias en la pág. 389, n. 171.

[194] Que es también la de Friedländer *(Pl.* III, págs. 442 y sig.), que habla justificadamente de las «alusiones fuertemente ontológico-metafísicas que indudablemente evocan la parte central de la *República».* Cf. también Cherniss, *Gnomon,* 1953, págs. 375-79. Pero ni Friedländer, ni Brochard, en la pág. 161, refuerzan su argumentación por hacer la comparación con *Protágoras* y *Menón,* al menos si yo he seguido correctamente el nacimiento de la teoría en la mente de Platón.

Formas cuando escribió 965a-d [195]. La referencia última de Popper es a 966a: los Guardianes deben comprender la unidad y la pluralidad de la belleza y el bien, al igual que la de la virtud. La continuación, en 966b, es quizá incluso más contundente: «Los Guardianes *reales* de las leyes deben conocer *realmente* (ὄντως) la verdad sobre ellas... juzgando lo que está *naturalmente* (o intrínsecamente, κατὰ φύσιν) bien hecho y lo que no lo está». Conociendo a Platón como lo conocemos, podemos considerar con seguridad que las normas objetivas de la realidad y el bien, postuladas en esta frase, son las Formas.

Brochard [196] concedió que las *Leyes* no contienen mención expresa de la teoría de las Formas, pero vio que ello se debía no sólo al tema, que él dice (con considerable exageración) que es exclusivamente político, sino también a las limitaciones intelectuales de los compañeros del ateniense. No sólo no hay señales de que Platón la haya abandonado por una teoría conceptualista, sino que leyendo «entre les lignes» puede verse que su inspiración se mantiene detrás de su razonamiento. Esto lo confirma, sostuvo él, el examen atento de tres o cuatro pasajes.

El primero es 668c y sigs. [197]. La poesía o canto es una imitación o representación y, para comprenderla, hay que conocer «la realidad, la intención que persigue y qué es lo que representa». Esto, dijo Brochard, es la doctrina del libro décimo de *Rep.* Así es, pero, en ese libro, la poesía está a *dos* distancias de las Formas. El modelo que ella imita directamente no es la Forma, sino algo experimentado en este mundo. Se argumenta que en las *Leyes* sólo tenemos un avance que va de la fase inferior a la segunda de la *República,* de las imitaciones de imitaciones (los poemas y los dibujos) a las imitaciones de las Formas, es decir, el mundo sensible, considerado aquí como la realidad. Después de todo, los receptores de un entrenamiento superior (670e) que se precisan para este discernimiento son el coro tercero, o de mayor edad, que canta bajo el influjo ardiente de Dioniso y alienta a los jóvenes a los tipos virtuosos de música (pág. 344, *supra).* Por supuesto que se los considera distinguidos [198], pero no son los Guardianes que han recibido una educación filosófica del libro doce (ellos precisan de un buen legislador que les impida

[195] Saunders traduce con audacia τὸ ἕν, en 965b, por «el único *concepto* central» y μίαν ἰδέαν, en c2, por «*noción* única» (los subrayados son míos). El colorido general del lenguaje sugiere con fuerza el ambiente de las Formas. Cf. ἀκριβής y ἀκριβῶς en 965c1 y 10; τί ποτ' ἔστιν εἰς ὃ βλεπτέον, 965d5; ὄντως εἰδέναι τὰ περὶ τὴν ἀλήθειαν, 966b6. En las págs. 173 y sig. he sostenido que, en *Sof.*, los objetos de la dialéctica son las Formas.

[196] «Les 'Lois' de Platon et la théorie des Idées», *Études,* págs. 151-68, esp. las págs. 154 y sigs. Todo el ensayo está bien razonado y es sugerente.

[197] Mejor es a partir del comienzo de la discusión de «música» como imitación, 668a6.

[198] Θεῖοι ἄνδρες (666d6), no «divinos». El ateniense está hablando a dorios y los espartanos aplicaban el epíteto a todo el que ellos deseaban elogiar como un hombre bueno *(Menón* 99d).

alborotar cuando están bebidos, 671c). Cualquier alusión al poeta «verdadero» o filosófico, que compone con conocimiento genuino, no sólo con opinión (vol. IV, págs. 524 y sigs.), sería inadecuada en el contexto, y los argumentos en contra son de peso.

Brochard, a continuación (pág. 160), llamó la atención sobre 818b y e (realmente de 817e en adelante). Todos los hombres libres deberían aprender la aritmética, medición y astronomía suficientes para las finalidades prácticas, pero sólo unos pocos, que se especificarán después (presumiblemente los Guardianes del libro duodécimo), necesitan continuarlos con más detalles teoréticos. No se menciona ninguna otra ciencia y no parece necesario leer en este pasaje, como leyó Brochard, no sólo las matemáticas (a las que alude en 525b y sigs.), sino tampoco la dialéctica del libro séptimo de *Rep.* Su testimonio final, 965a-d, se ha discutido ya.

Una observación final: la supervivencia de las Formas viene confirmada por la distinción entre sabiduría (o conocimiento) y opinión verdadera, en 632c, como se puso ya de relieve en la pág. 388, n. 166, *supra.* Del *Menón* en adelante, y especialmente en el libro quinto de *Rep.*, las Formas han constituido los objetos del conocimiento, recuperadas por la inteligencia a través de la *anámnesis* y los objetos de la opinión sus copias cambiantes en este mundo. La distinción se trazó con mayor énfasis en el *Timeo* (27d-28a) y difícilmente se habría mantenido si Platón no hubiera seguido creyendo en la existencia de las Formas trascendentes.

7. Conclusión

Las *Leyes,* tal y como la poseemos, es un producto voluminoso que no se presta de por sí a un resumen general y aquí no se intentará ninguno. La valoración mejor es probablemente la de H. Cairns [199] que traza una distinción entre las propuestas concretas de Platón, que sólo pueden comprenderse históricamente, en términos de los problemas creados en la época en que él vivió, y sus afirmaciones filosóficas sobre la ley en general, en la medida en que toda validez y verdad que ellas puedan poseer es independiente de su situación temporal y local. En opinión de este crítico, «las cuestiones que plantea aquí Platón se encuentran entre las más útiles para la jurisprudencia que se hayan formulado alguna vez». Otros condenan el diálogo por su autoritarismo y dogmatismo duro, incluso cruel, y por dar un valor demasiado eleva-

[199] *Vid.* las primeras y las últimas páginas de su ensayo sobre «Plato as Jurist», en el *Plato* de Friedländer, vol. I.

do a la permanencia en lugar de al cambio. Una cosa es segura: su motivo principal es reemplazar la norma arbitraria de los hombres, sea la de un dictador individual, un grupo aristocrático, o el pueblo común, por la norma de la ley, que todo el mundo tiene la posibilidad de administrar, pero sólo unos pocos pueden crear o alterar. Estos pocos se distinguirán no sólo por su habilidad excepcional y una edad avanzada que les inclinará al conservadurismo, sino también por un entrenamiento filosófico que busca revelar el fin último de toda ley, es decir, el mantenimiento de una comunidad moralmente estable, feliz y unida. La concordia es la marca de la sabiduría y las leyes mejores se apoyan no en la fuerza, sino en el consenso de buen grado (689c, 690d). La ley misma es semejante a la ejercitación gimnástica y a los tribunales y su forma de proceder semejante a la medicina; es decir, la finalidad de la ley es mantener las mentes sanas, al igual que el ejercicio físico mantiene sanos los cuerpos. Al juicio y al castigo, y al litigio entre ciudadanos, sólo hay que recurrir, como en el caso del médico, cuando algo ha ido mal. El uso del castigo corresponde al de la cirugía dolorosa o las medicinas desagradables. «En resumen, la legislación es un proceso constructivo y educativo, que pone en práctica el modelo ideal, mientras que una sentencia es sólo curativa» [200]. Las *Leyes* son la culminación del proceso que hemos observado ya en otros diálogos tardíos, a partir de la norma que desencadenó el hombre sabio de la *República,* que la ciudad «se guardó en los cielos», sometida al imperio de la ley como única salvaguarda contra el abuso de poder en el mundo de los seres humanos falibles.

Al hacer la selección del ingente material de la *Leyes,* yo he intentado ofrecer una exposición equilibrada que pueda estimular al lector a meterse de lleno en su totalidad y formar un juicio propio. Yo espero, al menos, que le impedirá desanimarse nada más empezar, como yo mismo me desanimé durante largo tiempo, ante el obstáculo que el mismo Platón ha puesto en nuestro camino: las disquisiciones largas y áridas de los dos primeros libros sobre la moralidad y las ventajas educativas de los banquetes [201].

---

[200] *Vid.* J. Hall, en *Indiana Law J.*, 1956, págs. 189 y sig. La provisión de un sistema educativo como la parte más vital de todas las funciones de la ley, aunque quizá es lo que más nos cuesta recordar, está en el corazón de toda la obra. Todo lo demás depende de él.

[201] Mi amigo el Dr. T. J. Saunders y yo nos hemos puesto de acuerdo para diferir en este punto, y debo hacer constar su convicción contraria de que las *Leyes* están llenas de humor y que el largo sermón sobre los banquetes está escrito con la lengua amordazada.

VI

DIÁLOGOS DUDOSOS Y ESPURIOS

INTRODUCCIÓN

Una guía breve de los mismos puede ser de cierta utilidad [1]. La división entre dudosos y espurios la adoptó Souilhé [2]. A la primera clase asigna *Alcibíades II, Clitofonte, Hiparco, Minos, Rivales* y *Téages,* todos los cuales se hallan incluidos en las tetralogías de Trasilo de las obras de Platón; al segundo, *Axíoco, Demódoco, Erixias, Sísifo, Sobre la Justicia y Sobre la Virtud.* Los cuatro primeros de esta clase, según Diógenes Laercio (III, 62), fueron objeto de rechazo unánime en la Antigüedad, y él no menciona siquiera los dos últimos, aunque, débiles e insignificantes como son, se han deslizado por alguna razón en los manuscritos medievales.

La mayoría de los especialistas rechazan todos los de ambas clases. Friedländer defiende decididamente que *Hiparco* y *Téages* son muy probablemente de Platón, y dedica un capítulo a cada uno de ellos *(Pl.* II, capítulos VIII y XI). De los demás, sólo diré de momento que, aunque puedan no ser genuinos, algunos de los argumentos que se han esgrimido en su contra podrían predisponerle a uno perfectamente a admitirlos en el canon [3]. Algu-

---

[1] *Vid.* también el vol. IV, págs. 54-56.

[2] J. Souilhé, *Dialogues suspects* y *Dialogues apocryphes,* introducciones, textos y traducciones, vol. XIII, partes 2 y 3, de la serie Budé (1930). Omite el *Epinomis* por la razón de que *a)* los críticos tienden cada vez más a considerarlo genuino y *b)* de que, en todo caso, se estudia mejor en relación con las *Leyes.* Respecto de la bibliografía anterior, bastaría aludir a esta edición y a Leisegang, en *RE* (1950), cols. 2365-69. No diré nada sobre las *Definiciones,* que pueden hallarse también en la edición de Souilhé. Todos los textos están incluidos en el texto platónico oxoniense de Burnet. De *Die Kurzdialog der Appendix Platonica: philol. Beiträge zur nachplat. Sokratik* (Munich, 1975), de C. W. Müller, sólo tuve noticia cuando este volumen estaba en pruebas.

[3] He escrito lo del texto antes de mirar de nuevo el *Plato* de Grote y hallar esto *(Pl.* I, pág. 452): «Y, cuando yo leo lo que dicen los críticos en apoyo de su veredicto de condena, me siento más autorizado para disentir de él».

nos críticos se contentan con señalar las repeticiones temáticas o lingüísticas que aparecen en otros diálogos y los rechazan todos, sin más ni más, como imitaciones. Hay que admitir que algunos son estúpidos (por ejemplo, la mayor parte de *Sobre la Virtud* se ha plagiado del *Menón)*, pero el principio es peligroso en sí en el caso de un escritor que se repite a sí mismo tan frecuentemente como Platón[4]. Esto fue probablemente una consecuencia inevitable de escribir diálogos en lugar de tratados sobre temas separados. Estas breves piezas han sido, en general, campo para el ingenio y la conjetura por ambas partes. El *Clitofonte*, por ejemplo, parece superficialmente una especie de condena del método socrático. Contra la objeción de que Platón no habría tratado nunca a su héroe de esta forma, sus defensores han supuesto que no se terminó nunca. Platón tuvo que detenerse porque él no podría responder a sus propias críticas, de manera que él substituyó el libro primero de la *República* y el *Clitofonte* se publicó después de su muerte[5]. Nos toparemos con más construcciones de esta naturaleza, a medida que dirijamos nuestra mirada a los diálogos por separado.

Si no son de Platón, los motivos de sus autores sólo pueden conjeturarse. Souilhé (Introd., pág. IX) distingue las dos clases. Los que están incluidos en los catálogos antiguos, en la medida en que no son de Platón, fueron escritos (sugiere él) por miembros de la Academia para quienes el uso del nombre de Platón era no sólo un tributo ingenuo al maestro, sino también una fuente de orgullo, en el caso de que sus esfuerzos pudieran ser tomados erróneamente como de Platón. Los otros, que se extienden desde el siglo IV al I a. C., podrían haberse falsificado por lucro. Existen pruebas de que las grandes bibliotecas helenísticas pagaban precios elevados por todo lo que pudiera pasar por platónico o de otros grandes hombres[6]. Souilhé no menciona en este punto una tercera posibilidad, los ejecicios sobre el modelo platónico realizados por los discípulos de la sofística o las escuelas socráticas, que incluirían piezas pequeñas como *Sobre la Justicia* y *Sobre la Virtud*. En cualquier caso, ellos son un recordatorio de la continuación de la literatura socrática como un género especial y *Sobre la Virtud* y *Demódoco* tienen un fuerte tufillo a los «Argumentos Dobles» sofísticos[7]. El hecho de que Platón y otros segui-

---

[4] Respecto de un ejemplo que muestra que ni siquiera la coincidencia verbal implica necesariamente imitación, *vid.* la pág. 393, n. 184, *supra.*

[5] Grote y Gomperz, siguiendo a Boeckh: «Parece como si Platón ..., considerando que colocaba a Sócrates bajo una presión demasiado severa, hubiera abandonado el proyecto y hubiera tomado el mismo tema de nuevo, de la forma en que lo leemos ahora en la *República*» (Grote, *Pl.* III, pág. 25).

[6] Una opinión diferente sobre el origen de estos diálogos puede verse en Field, *P. and C.*, págs. 198 y sig.

[7] Sobre los *lógoi* socráticos, *vid.* el vol. III, págs. 318-21, y sobre los «Argumentos Dobles», *ib.*, págs. 305-08.

dores de Sócrates usaran los mismos títulos podría haber causado confusión sobre la autoría. Uno piensa en el *Alcibíades* y el *Axíoco* de Esquines, y en el *Menexeno* de Antístenes. Vuelvo ahora a las obras separadas.

EPINOMIS

Ya he expresado la opinión de que Platón no escribió el *Epinomis* y no describiré con detalle esta obra fundamentalmente astronómica y matemática [8]. La afirmación de Diógenes (pág. 337, *supra)* es prueba de una distinción clara en la Antigüedad entre las *Leyes,* tal y como fueron transcritas por Filipo de Opunte, y el *Epinomis* como su obra propia [9], aunque es natural que él tuviera un conocimiento pleno de los estudios de la Academia en tiempos de la muerte de Platón y usara su conocimiento, con toda su buena fe, para compilar lo que, en su opinión, habría escrito Platón, si hubiera sobrevivido (o hubiera visto él adecuado) para describir con más detalle los estudios de su Consejo Nocturno. Incluso Raeder, sostenedor de la autoría platónica, dijo *(PPE,* pág. 413): «El *Epinomis* parece como una continua-

---

[8] Quienes tienen a disposición el libro de Tarán sobre el *Epin.* (1975) no necesitarán las referencias primeras, porque él las proporciona profusamente en su texto y en la pág. 14 de la bibliografía. Yo me limitaré a mencionar unas pocas contribuciones a la discusión prolongada sobre su autoría. Una defensa plena de la autenticidad se halla en la introducción de Harward, págs. 26-58 (1928). Taylor la defendió también más brevemente en *PMW,* págs. 497 y sig. (seguida de un resumen de los contenidos), y en sus *Leyes,* págs. LXIII y sig., con la advertencia de que «no es la opinión aceptada». Su artículo anterior, «P. and the Authorship of the Epin.» está en *Proc. Br. Acad.,* 1929. A. C. Lloyd, en su introducción a la traducción de Taylor (1956), hace un resumen completo del debate. Von Fritz, en *RE,* XXXVIII (1938), cols. 2360-66, es juicioso como siempre. En contra de la autoría platónica pueden mencionarse a Solmsen, en *P.'s. Th.* (donde obsérvense sus referencias a dos artículos de Einarson); la reseña de Cherniss a *Stud. zu den plat.* «Nomoi», de G. Müller, en *Gnomon,* 1953, págs. 367-79; Einarson, sobre el texto de Budé y la traducción de Des Places, *CP,* 1958, págs. 91-99. A los dos últimos se los menciona en la reseña de Tarán de la ed. de Novotný, en *AJP,* 1962, págs. 313-17. Para no omitir la contribución de la computadora, Morton y Winspear concluyen, después de un resumen de la controversia pasada, que no es de Platón *(Gk. to C.,* cap. 7). Sobre las afinidades entre *Epin.* y Jenócrates, *vid.* Krämer, *Plat. u. hell. Phil.,* pág. 126, n. 88.

[9] Me parece superficial rechazar esta pista, como hacen muchos. Así, Burnet, con una carencia singular de discernimiento, escribió que el carácter espurio de *Epin.* «se basa exclusivamente en una afirmación de Diógenes Laercio, que parece aplicarse igualmente a las *Leyes* como un todo» *(Platonism,* pág. 85; cf. Grote, *Pl.* I, pág. 167, n. *f;* Raeder, *PPE,* pág. 30). A pesar de la sospecha que me producen los juicios subjetivos basados en razones estilísticas, es difícil resistirse a citar el de Wilamowitz. Defendiendo la autenticidad de las *Cartas séptima* y *octava,* dice *(Pl.* I, pág. 300) que están en el estilo de Platón e «imitar su estilo no está al alcance de nadie: prueba de ello *Epinomis* de Filipo, que lleva a cabo el intento con resultados lamentables».

ción de las *Leyes*, pero, no obstante, desentona de la estructura y es evidente que no se había planeado aún cuando Platón compuso las *Leyes*». Raeder admite también que, aunque el *Epinomis* aborda la cuestión de lo que tienen que aprender los miembros del Consejo Nocturno, no es ésta la forma en que el autor introduce su tema. De hecho, al Consejo sólo se le menciona en la última frase y se afirma que su finalidad es descubrir esa sabiduría verdadera, separada de todas las artes especiales, «que hará del hombre un buen ciudadano, ya esté ejerciendo el gobierno, o gobernado» (976d). Se declara de inmediato que ella consiste en la ciencia del número. Como dice acertadamente Raeder: «Se concede la misma significación al conocimiento del número que antes a la dialéctica». Con todo su énfasis puesto sobre la medida, esto no podría decirse de los últimos diálogos platónicos, incluyendo las *Leyes* (cf. las págs. 388 y sigs., *supra* y Tarán, *Academioa*, págs. 27-32).

En el *Epinomis* tenemos, por último, la afirmación de que hay cinco, no cuatro, clases de cuerpo: fuego, agua, aire, tierra y *aithḗr* (mencionados en ese orden en 981c). Esto, como espero haber demostrado (págs. 299 y sig., *supra*, y vol. I, págs. 257-261), no es en sí un obstáculo para creer que se trata de la última obra platónica, pero hay algunas cosas peculiares. Cada elemento, como en el *Timeo*, contiene su forma particular de vida. La más elevada es la de los dioses astros, con cuerpos de fuego, aunque en el *Epinomis* se dice que el fuego está mezclado con porciones pequeñas de tierra, aire y todo lo demás (981d-e). La Tierra está representada por las criaturas que viven sobre ella, en las que el *Epinomis* incluye las plantas. En el *Timeo*, sin embargo, los habitantes de las regiones intermedias permanecen, como cabría esperar, en el mundo natural, las aves en el aire y en el agua los peces, «las criaturas más inconscientes y estúpidas» [10]. En el *Epinomis* el *aithḗr* aparece como una especie de quinta rueda y como un quinto elemento, sin posición ni función específicas [11]. Sus habitantes se combinan con los del aire para formar «la raza intermedia» de los espíritus invisibles *(daímones)*, que conocen todos los pensamientos humanos y, conforme pasan entre la Tierra y el cielo, actúan como intérpretes ante los dioses de todo lo que acontece (984d-85b), como los *daímones* del *Banquete* (202e). Además, quienes viven en el agua son también semidioses, unas veces visibles y otras no. Son «por supuesto» las ninfas, dice

[10] 92b. Las *Leyes* conservan la misma clasificación en 823b.

[11] No parece estrictamente correcto decir con Cherniss *(Gnomon*, 1953, pág. 372) que *Epin.* contradice a Jenócrates, quien dijo que Platón asignó el dodecaedro a αἰθήρ y, por ello, la posición más exterior. Simpl. cita el pasaje de Jenócrates al pie de la letra no menos de tres veces y no contiene mención alguna del dodecaedro ni de la posición de αἰθήρ en el cosmos. En *Cael.* 12, 26, Simpl. añade, de su cosecha, que, por ello (ὥστε), el dodecaedro era para Platón la forma de un cuerpo cósmico que llamó αἰθήρ y, en *Fís.* 1165, 20, escribe τῷ μὲν οὐρανῷ τὸ δωδεκάεδρον ἀποδέδωκε σχῆμα. Indudablemente estaba en lo cierto, pero no halló esto en Jenócrates.

la nota de Harward, pero se encuentran a mil leguas de los peces estúpidos del *Timeo*. Es difícil creer todo lo que ha escrito el autor del *Timeo*[12].

ALCIBÍADES II[13]

El tema es que no hay que iniciar la oración a la ligera, sino sólo después de una reflexión cuidadosa. Un hombre loco corre el riesgo de que sus oraciones redunden en su propio perjuicio (la misma conclusión moral se extrae en *Leyes* 688b). Alcibíades, ambicioso en demasía (μεγαλόψυχος), corre este riesgo. Es interesante observar que este rasgo aparece aquí como un eufemismo de insensatez o locura (140c, 150c), mientras que para Aristóteles era una virtud, el término medio entre la vanidad y la mezquindad de espíritu (*EN* 1107b22, 1123a34 y sigs.). Un tema subsidiario es que, sin el conocimiento del Bien, todos los demás conocimientos carecen de valor o son perjudiciales (146d-47b).

En la Antigüedad no se puso en duda el carácter genuino de este diálogo, pero ahora se piensa que debe ser excluido por la presencia de ciertos giros postplatónicos (Souilhé, pág. 7; Leisegang, col. 2366). Souilhé lo considera una imitación del primer *Alcibíades* y puede datarse probablemente a finales del siglo IV o en el siglo III. El especialista alemán Brünnecke (yo tomo esto de Souilhé, pág. 17) concluyó, apoyándose en ciertas «alusiones veladas», que pertenecía al período de la abierta hostilidad ateniense hacia Macedonia y que, en las advertencias a Alcibíades, el autor podría haber tenido en su mente a Alejandro. La razón para no nombrarlo podría haber sido que los acontecimientos eran de demasiada actualidad. Uno se pregunta cómo podría haberlo nombrado el autor y esperar que su opúsculo siguiera pasando por platónico. No obstante, su carácter espurio parece seguro.

[12] De 990c a 991b el *Epinomis* esboza un curso de estudio matemático como una propedéutica necesaria a la astronomía. El pasaje es difícil, incluso obscuro, y ha llevado a muchos intentos de elucidación. Como no volveré de nuevo sobre los problemas que plantea, puede ser útil una indicación sobre las principales discusiones modernas. Podemos empezar con Toeplitz, «Die mathematische Epinomisstelle», en *Quellen u. Studien*, 1933 (que habla de sus predecesores Stenzel y Taylor) y continuar con Lacey, en *Phron.*, 1956 (y cf. Booth, en la misma revista, 1957) y el comentario de Novotný (que Tarán pensó que ofrecía «la interpretación definitiva»: *vid.* su reseña ya aludida). El tratamiento de Des Places, Van der Waerden y otros puede seguirse a través de estos. Finalmente, tenemos el comentario de Tarán, de 1975, en su *Academica*, págs. 330 y sigs.

[13] Tengo que confesar un cierto olvido del *Alcibíades I* en estos volúmenes sobre Platón. Aparece, sin embargo, en el vol. III como una fuente de información sobre Sócrates, que es lo que es sobre todo. *Vid.* el índice de pasajes en ese volumen y especialmente las págs. 445-49.

CLITOFONTE

Clitofonte en persona fue un personaje histórico, un partidario del demócrata moderado Terámenes en las disputas políticas del 405 antes de Cristo. (Sobre los testimonios *vid.* Souilhé, pág. 165 y sig.) Él aparece momentáneamente en la *República* (340b), donde intenta infructuosamente conseguir que Trasímaco modifique su identificación de la justicia con la conveniencia del más fuerte. Aquí rechaza vigorosamente el rumor de que ha mostrado hostilidad a la doctrina de Sócrates y expresa a Sócrates en persona su entusiasmo por su impacto moral, que él valora con cierto detalle. Él la encuentra, no obstante, incompleta. ¿Qué es este «arte de la justicia» que Sócrates equipara con el arte de la política? Cuando él insta a los hombres a «cuidar sus almas», les está instando igualmente a cuidar sus cuerpos, sin decirles nada sobre las artes del entrenamiento y el cuidado físicos. Él usa el *nombre* de justicia, pero no deja claro qué es y cuál es su efecto [14]. Algunos de sus discípulos la llaman lo beneficioso, otros lo necesario, o lo útil, lo provechoso, o lo que les parece. Pero estos rasgos son comunes a muchas artes. ¿Cuál es la función o producto específico de la justicia? «La amistad y la concordia en las ciudades», dijo uno, pero, de nuevo, preguntas ulteriores pusieron de relieve diferencias de opinión entre ellos. Luego (continúa) él preguntó al mismo Sócrates, quien dijo que la justicia era «dañar a nuestros enemigos y favorecer a nuestros amigos» [15], aunque luego resultó que el hombre justo no dañaría a nadie. Ante su perplejidad tendrá que volver a Trasímaco, a menos que Sócrates pueda mostrarle que no es sólo un maestro de la exhortación moral (como Clitofonte admite plenamente), sino que también es capaz y está dispuesto a instruir a sus conversos sobre el modo de emprender el logro de la excelencia que es ahora su fin.

La autoría platónica del *Clitofonte* continúa siendo objeto de disputa. El argumento más fuerte en contra de ella no es probablemente el que suele usarse con más frecuencia, es decir, que Platón no habría escrito nunca un

[14] *Érgon* (409b). Es un sutil (¿platónico?) toque de ironía, porque evidentemente era Sócrates en persona quien estaba preguntando siempre «¿Qué es *x* y para qué?», equiparando *érgon* con la esencia. *Vid.* el vol. III, págs. 420, 441 y sig., y cf. *Cárm.* 165e, *Eutid.* 291e, *Eutifrón* 13e.

[15] Esto se le atribuye a Sócrates en *Sobre la Justicia* (374c), sin la corrección. Parece como si algunos sofistas, o sus discípulos, hubiesen decidido endosárselo a él. Sobre la doctrina socrática de que el hombre justo no dañará a nadie, *vid. Rep.* 335d-e, *Critón* 49c (vol. III, pág. 119).

ataque semejante contra Sócrates [16]. Más sospechosa es la atribución a Sócrates de un estilo que recuerda la artificialidad sofística y los trucos retóricos (respecto de ellos, *vid.* Souilhé, págs. 177 y sig.). Pero el mismo Platón fue un imitador y parodista brillante (piénsese en el *Menéxeno,* o en Pródico e Hipias en el *Protágoras).* Él está dando la versión de Clitofonte de los sermones socráticos, no la suya propia. Las críticas mismas no se expresan con el espíritu belicoso de Trasímaco en la *República,* sino sólo después de que Clitofonte ha expresado una admiración por Sócrates evidentemente sincera como maestro inspirado que era. Él no desea recurrir a Trasímaco. Es a Sócrates a quien ha vuelto ante su perplejidad (ἀπορῶς 410c8), para ver si ahora dará respuesta a la pregunta a la que, como sabía Platón y sabemos nosotros, el Sócrates histórico nunca dio respuesta: ¿Cuál es para el hombre el fin último de la vida, o el bien? [17]. Si la obrita fuera de Platón, ni siquiera estaría necesariamente incompleta, como han pensado la mayoría de los especialistas. Se trata de un diálogo aporético y la *aporía* es precisamente lo que Sócrates legó a Platón, que dedicó su vida a resolverla.

HIPARCO

Es del tipo socrático de busca de la definición, sobre el tema de la avaricia (afán de lucro, τὸ φιλοκερδές), la característica que se asigna, en el libro noveno de *Rep.*, a la parte más baja del alma individual, y a la oligarquía, entre las organizaciones políticas. Casi todos los especialistas han negado su autenticidad (incluyendo Souilhé), aunque la defendió Friedländer. El diálogo incluye un elogio fantasioso del tirano Hiparco, hijo de Pisístrato, quien se dice que puso en las calles cabezas de Hermes, inscritas con su propio nombre, con máximas morales tales como «Piensa pensamientos justos» y «No engañes a un amigo». Con ellas esperaba superar los famosos preceptos délficos de las mentes de sus súbditos. El elogio es claramente irónico, pero, en el resto del diálogo, Friedländer exagera quizá los elementos de ironía y chanza. El diálogo carece de importancia y su contenido se describe totalmente en el capítulo de Friedländer *(Pl.* II, cap. VIII).

---

[16] A Taylor *(PMW,* pág. 12) le habría agradado en extremo considerarlo genuino, pero lo veía problemático porque «es difícil pensar que Platón está llevando a cabo una crítica de esta naturaleza contra uno de sus propios escritos». No más sorprendente, con toda seguridad, que su autocrítica en el *Parm.*

[17] *Vid.* el vol. III, págs. 459 y sig.

MINOS

Del mismo modo que el *Hiparco*, el diálogo comienza abruptamente con una pregunta sobre una definición —«¿Qué es la Ley?»— y en ambos diálogos Sócrates está hablando a un discípulo anónimo. El discípulo cae en la trampa y pregunta «¿A qué ley te refieres?», y se le dice que las leyes no difieren *qua* ley y que la pregunta es «¿Qué es la ley en general (τὸ πᾶν)?» y, a la manera de los diálogos socráticos, se interrumpe sin una respuesta satisfactoria [18]. Su conclusión expresa, evidentemente, la lección fundamental de las *Leyes*, que la finalidad de la ley debería ser mejorar el alma, pero que ellos no aciertan a descubrir que es eso lo que debe comunicar el buen legislador para lograr este fin deseable, del mismo modo que el alimento y el ejercicio mejoran la condición del cuerpo. El diálogo incluye una explicación ingeniosa de los rasgos contradictorios que la leyenda atribuye a Minos, la cual ejerció una gran influencia sobre los escritores posteriores [19]: él fue indudablemente un gran legislador y un hombre bueno, pero cometió el error de atacar a Atenas y contraer su antagonismo duradero. Como consecuencia de ello, los poetas atenienses, y especialmente los trágicos, se propusieron denigrar su carácter y ejercieron un influjo tal sobre Grecia que Minos adquirió una reputación totalmente inmerecida de ignorancia y crueldad. Shorey consideró difícil de creer que nadie que no fuera Platón pudiera haber escrito esta fantasía y Morrow se inclinó a considerar como auténtico el diálogo en su totalidad [20]. Los críticos, pensaba él, han cometido el error de suponer que, en el caso de ser genuino, debe haber sido una obra temprana, mientras que muestra afinidades profundas con las *Leyes* y pertenece «claramente» al mismo período. Él sugirió que puede ser una introducción a las mismas, que abandonó y reemplazó por los dos primeros libros, en los que se ha incorporado algo de su contenido.

El *Minos* hace una serie de observaciones platónicas, algunas de las cuales parecen con seguridad más bien imitaciones que platónicas en sí, por ejemplo, «los sabios son sabios por la sabiduría, los justos son justos por la justicia», etc. [21].

---

[18] Morrow lo consideró incompleto *(PCC*, pág. 36).

[19] Ejemplos pueden verse en Morrow, *PCC*, págs. 38 y sig.

[20] *PCC*, págs. 35-39, en contra de Souilhé y la mayoría de sus predecesores. Él cita a Shorey en la pág. 37.

[21] Una valoración del *Minos* como una contribución «no indigna del fundador de la jurisprudencia» puede verse en H. Cairns, en *Washington and Lee Law Rev.*, 1970, págs. 193-222.

LOS *RIVALES*

Sócrates, que describe la escena, narra la discusión que tiene lugar en una escuela. El título[22] alude a los otros interlocutores, que son rivales por los afectos de dos de los muchachos. El comienzo nos trae a la mente *Lisis* y *Cármides* y 133a3-5, parece una especie de reflejo (¿o un intento temprano?) del efecto de la belleza juvenil sobre Sócrates en *Cárm.* 155c3 y sigs. El autor ha hecho un esfuerzo real para introducir cierto interés literario y dramático, pero queda lejos del mejor Platón a este respecto. El mismo Trasilo puede haber tenido dudas[23] sobre su autenticidad (D.L. IX, 37), aunque lo incluyó en sus tetralogías, y Souilhé (págs. 107-10) ha expresado sus argumentos en contra de la misma. No obstante, no carece de originalidad y debería ponerse de relieve que Souilhé no puede advertir ningún rasgo postclásico en el lenguaje[24]. Cada crítico debe apoyarse en sus propias impresiones de lo que es, o no es, «digno de Platón».

Quienquiera que sea el autor, no carecía de osadía. La cuestión que se plantea en sus escasas páginas es nada menos que «¿Qué es la filosofía?» (133c1)[25]. La primera respuesta del interlocutor es que ella es erudición, o conocimiento de todas las artes. Cuando se le dice que esto es irrealizable, él limita el conocimiento «a los que un caballero debería conocer, que requieren inteligencia, no habilidad manual». Persuadido de que ni siquiera es posible dominar dos artes, responde que el filósofo (a quien equipara evidentemente con el ideal perícleo del hombre de cultura general) no es preciso que sea un profesional experto en ningún arte determinado, sino que debería ser capaz de seguir la explicación del experto mejor que el hombre medio y hacer él mismo un comentario inteligente. Esto le hace una especie de *péntathlos,* que acaba segundo en las cinco pruebas, pero que no es el primero en ninguna de ellas[26]. Ellos conceden, sin embargo, que la filosofía es buena y, por ello, útil, pero ¿de qué *sirve,* por ejemplo, un conocimiento de la medicina inferior

---

[22] Ἐρασταί o Ἀντερασταί. *Vid.* la nota crítica de Burnet. Por ello se le conoce también como «Los Amantes».

[23] Pero *vid.* Grote, *Pl.* I, pág. 452, sobre el significado de εἴπερ en D. L.

[24] El mismo Schleiermacher, que inició la moda del rechazo, valora de esta manera el estilo de los *Rivales* (citado por Grote, *Pl.* I, págs. 452):

> «genus dicendi habet purum, castum, elegans, nihil ut inveniri queat quod a Platonis aut Xenophontis elegantia abhorreat».

[25] Merlan ha llevado a cabo un estudio del diálogo desde el punto de vista de esta cuestión: «Das Problem der Erasten», en *Essays ... Baumgardt,* 1963.

[26] Las pruebas del *péntathlon* eran la carrera, el salto, el disco, la jabalina y la lucha.

al del médico? El enfermo llamará todas las veces al médico antes que al filósofo. Sócrates toma entonces la voz cantante y, usando comparaciones tomadas de la cría de animales, muestra que el arte de hacer a los hombres mejores depende en primer lugar, y sobre todo, de saber quiénes son buenos y quiénes malos, incluyendo a uno mismo. Esto equivale a poseer las virtudes de la justicia y la *sōphrosýnē*, que es el conocimiento de uno mismo. De estas virtudes depende todo buen gobierno, sea de ciudades o de casas. Por ello se las puede llamar políticas, pero no exclusivamente así. De hecho podemos decir que el rey, el político, el cabeza de familia, el amo (de esclavos), el *sṓphrōn* y el hombre justo son una y la misma cosa y practican el mismo arte. Precisamente es en este arte en el que el filósofo, si va a ser de alguna utilidad, no debe ser un segundón, sino indudablemente el primero.

Si uno admite (como admite todo el mundo hoy día)[27] la presencia de determinados indicios de que ésta no es una obra de principiante de los primeros años de Platón, lo admite sólo a regañadientes. Su mensaje es genuinamente platónico (del tipo más socrático) y los paralelismos con otros diálogos podrían explicarse razonablemente partiendo del supuesto de que él hizo uso después de la idea bosquejada en este breve apunte[28]. El *Cármides*, por ejemplo, del cual, según Souilhé (pág. 110 con n. 1), los *Rivales* es una imitación, es sin duda alguna una expansión y profundización de sus tesis, e incluso prodría ser una crítica. La equiparación de «bueno» con «útil» es evidentemente de tipo socrático (vol. III, págs. 438 y sigs.), la imposibilidad de conocer un atributo de algo antes de conocer su esencia (133b) se desarrolla en el *Menón* y la opinión de que nadie puede dominar adecuadamente más de un oficio es básica para la *República*, que nos dice también que la sabiduría filosófica no reside en ninguna de las artes especiales (428b-c). Souilhé (pág. 110) niega que Platón hubiera identificado la filosofía con la justicia y el gobierno de las ciudades y las casas[29]. Esto es asombroso, porque eso es precisamente lo que él hizo en el ideal del gobernante filósofo y, además, vio todas las artes unidas en la persona individual de Sócrates. Si el decálogo fuera de Platón, se podría conjeturar incluso, sin forzar la probabilidad, que el título y los interlocutores contenían una alusión al filósofo considerado como, además de todo lo demás, el amante ideal[30]. Souilhé conjetura que el diálogo

[27] Pero Grote no lo admitió. *Vid.* su *Pl.* I, págs. 452 y sig. Él defendió la autenticidad de todo el canon de Trasilo y sigue mereciendo mucho la pena leer su revisión crítica de la erudición anterior en el cap. V.

[28] Socher, en el siglo pasado, tuvo una teoría similar sobre el diálogo *Sobre la Virtud*, que se usa como un bosquejo preparatorio del *Menón*. Esto me parece completamente increíble y la comparación sirve sólo para poner de relieve la enorme diferencia que existe entre ese diálogo y los *Rivales*.

[29] Ambos se incluyen en el arte individual de la πολιτική, que abarca tanto al gobierno como a la buena ciudadanía *(Prot.* 319a).

[30] *Vid.* el vol. IV, págs. 163 y sig., 380 y sig.

es un producto de la Academia bajo Polemón, cuando ella volvió de la especulación pura a la vida práctica. ¿Pero cuando dejó de interesarse Platón por la vida práctica?[31].

TÉAGES[32]

Habiéndole pedido Demódoco consejo sobre la educación de su hijo Téages, Sócrates le pregunta al muchacho sobre lo que desea ser. Como Alcibíades y tantos otros, él aspira al poder político —no mediante la fuerza, como un tirano, reconoce él, sino como un guía democrático—. Él no buscará consejo, sin embargo, en los políticos afortunados, puesto que Sócrates, o así se le ha dicho, mantiene que ellos no pueden transmitir el secreto de su éxito ni siquiera a sus propios hijos y parece que es cierto. Lo que más le gustaría es que Sócrates en persona se hiciera cargo de él. Su padre apoya con entusiasmo esta petición, pero Sócrates vacila: el muchacho haría mejor en ir a uno de los sofistas, los maestros profesionales en tales cuestiones. Por lo que a él mismo respecta, está fuera de su alcance decir si un discípulo mejorará bajo su cuidado. Si su mentor divino prohíbe la relación, o no la alienta activamente, no tendrá éxito. Él añade ejemplos de su intervención en el campo educativo y en otros. Téages, no obstante, está dispueto a correr el riesgo y, una vez formulada su advertencia, Sócrates da su consentimiento.

De Téages, hijo de Demódoco, se hace mención en *Apol.* 33e y *Rep.* 496b-c, y, en ambos lugares, se le presenta como un acompañante o discípulo de Sócrates. En la *República* Sócrates dice que fue sólo su mala salud la que le impidió abandonar la filosofía por la política.

Souilhé (pag. 137, n. 5) menciona (aparte de él mismo) doce especialistas, de Schleiermacher en adelante, que negaron la autenticidad del *Téages*, y cuatro que la han apoyado[33]. Nunca se puso en tela de juicio en la Antigüedad y no pueden esgrimirse en su contra argumentos lingüísticos se-

---

[31] Hoy en día no se presta al diálogo mucha atención, pero habría que mencionar el breve apéndice sobre él de Rosamond Sprague, en su *Plato's Philosopher-King*, págs. 119-21.

[32] Tómese nota de G. Krüger, *Der Dialog Theages*, Greifswald, 1935, y de la edición de G. Amplo, Roma, 1957.

[33] El volumen II de Friedländer se publicó originalmente (en alemán) el mismo año que la ed. de Souilhé y puede añadirse a los partidarios de la autenticidad, del mismo modo que Taylor (*PMW*, pág. 12), Rist (*Phoenix*, 1963, pág. 17), Ritter, e indudablemente otros, al de sus oponentes. Rist cita a Pavlu y Souilhé como prueba de su carácter espurio.

rios[34]. Existen algunos paralelismos en otros diálogos que apoyan la teoría de la imitación. La descripción del modo de proceder de los sofistas (128a) se parece claramente a *Apol.* 19e-20a y, en esencia, a *Prot.* 316c; la afirmación de que los políticos no pueden enseñar a sus propios hijos (126d: realmente «que sus hijos no resultan mejores que los hijos de los zapateros») aparece en *Prot.* 319e-20b y *Menón* 93b-94e, y es evidente que tanto Platón como Jenofonte mencionan con frecuencia la señal divina y, en el *Teet.* 151a, con una referencia específica al comportamiento de los discípulos. En el último caso existe la diferencia de que, según el *Teeteto*, a menos que el *daimónion* le haya advertido expresamente a Sócrates, un discípulo se comportá bien, mientras que, en el *Téages* (129e6), incluso sin prohibirlo de un modo expreso, el poder divino puede negar su cooperación, de manera que el éxito no puede garantizarse nunca.

Contra el *daimónion* es contra quien los críticos dirigen su fuego graneado. Souilhé le dedica más de seis páginas y su conclusión es que, cuando se escribió el *Téages,* Sócrates se había convertido ya en una figura legendaria como Pitágoras, en un mago o un taumaturgo. Friedländer ha dado una respuesta adecuada a esta cuestión de su capítulo sobre el diálogo *(Pl.* II, cap. XI) y yo he dicho todo lo que tengo que decir en el vol. III[35]. El galardón por la conjetura ingeniosa debe recaer en «le critique allemand» (Souilhé, pág. 141) por la idea de que el *Téages* se escribió (no por Platón) antes del *Teeteto,* que es una polémica de Platón en contra de la distorsión que ofrece *Téages* del carácter de Sócrates.

Los cuatro diálogos siguientes son supervivientes de «los universalmente rechazados» de la lista de Diógenes, y hoy no tienen a nadie que defienda su autenticidad.

AXÍOCO

A la manera de varios diálogos platónicos, se determina su localización. Sócrates va de camino al gimnasio de Cinosarges y ha alcanzado el Iliso, cuando Clinias se le acerca y le pide que dirija algunas palabras de consuelo

[34] Ritter, es cierto, lo cita en una lista de diálogos que afirma que la *Sprachstatistik* ha demostrado que son espurios *(Neue Unters.,* pág. 217, pero cf. la referencia a sus *Untersuchungen* en Souilhé, pág. 138, n. 1). Sobre las palabras iniciales de Demódoco, que Shorey condenó, *vid.* el vol. III, pág. 382, n. 49. Allí cité a Friedländer, ignorante de que su defensa se remonta, a través de Grote *(Pl.* I, pág. 430), a Dionisio de Halicarnaso.

[35] Págs. 381-83, y sobre el *daimónion* y el aspecto menos racional de Sócrates en general, las págs. 384-86.

a su padre Axíoco, que está próximo a morir y siente ante la muerte un miedo que antes había despreciado. Sócrates regresa con él y ofrece, a modo de consuelo, una mezcla a duras penas reconciliable de enseñanza platónica con lo que parece una especie de doctrina epicúrea. Axíoco, dice él, habla como si él siguiera existiendo para lamentar su destino, pero, de hecho, los muertos dejan de sentir y de existir en absoluto. «Tú lamentas la pérdida de tus sentidos, pero, al mismo tiempo, te aflijes ante la idea de convertirte en polvo y verte privado de los placeres, como si tú fueras a morir a otra vida, en lugar de hacerte completamente insensible, como lo eras antes del nacimiento». Exactamente igual que la historia pasada no te atañe, tampoco debe afectarte lo que acontece después de tu muerte, porque no existirá ningún «tú» a quien le pueda afectar (365d-e). A partir de aquí continúa hablando del alma que deja tras de sí el cuerpo «terreno y carente de inteligencia», que no es el hombre real [36], y se aposenta en su lugar propio. Nosotros somos nuestra alma, «un ser inmortal recluido en una prisión mortal», «que anhela su *aithḗr* afín y los deleites celestes que la esperan» [37].

No puede esperarse, por supuesto, que el alma inmortal eche de menos los placeres de la vida corporal, aunque mencionar la inmortalidad del Axíoco real al mismo tiempo que se le dice enfáticamente que, después de la muerte, ya no seguirá existiendo es una torpe forma de consuelo. Sócrates vuelve incluso a la idea de la extinción completa, que atribuye al sofista Pródico [38], después de evocar una disquisición de Calias sobre los procesos de esta vida. Concluye con un mito escatológico de corte platónico (371a-72a).

Dejando a un lado su mérito inferior, el número excepcional de palabras, o desconocidas, o atestiguadas sólo en la época helenística, bastaría para catalogar el *Axíoco* como postplatónico. Mas, si el diálogo no interesa al estudioso de Platón como tal, tiene cierto interés para la historia de la religión. Souilhé y otros lo situarían en los círculos neopitagóricos del siglo I a. C., pero en modo alguno apoyan la tesis de las citas de Souilhé. Él menciona los banquetes en el otro mundo como una imagen favorita de ese período, pero el autor probablemente los tomó de Platón [39]. Las «fuentes de agua pura», en 371c, se repiten en las láminas áureas órficas, tomadas de un poe-

[36] Así también *Alc. I* 130c y *Leyes* 959a-b. La muerte como separación del alma del cuerpo por supuesto que es completamente platónico. Junto a *Fedón* (esp. 64c) y otros lugares, cf. *Gorg.* 524b.

[37] Sobre la prisión, cf. *Fedón* 62b, *Crát.* 400c. Eurípides *(Hel.* 1015c) habla de la mente de los muertos como «sumergida inmortal en el *aithḗr* inmortal». Sobre esta idea y otras citas euripídeas, *vid.* Guthrie, *G. and G.*, pág. 263. Es el *aetherius sensus* de Virgilio, *Eneida* VI, 747.

[38] La referencia, en 366c, a Pródico como vendiendo su sabiduría por dinero, qué duda cabe que es tosca, comparada con la ironía suave de *Crát.* 384b.

[39] *Ax.* 371d, Souilhé, pág. 135. Cf. *Rep.* 363. La misma palabra συμπόσια se usa en ambos diálogos.

ma del siglo v o anterior, al igual que la idea del alma sedienta[40]. Minos y Radamantis, los jueces a los que ningún alma puede engañar, son por supuesto clásicos y figuran en el *Gorgias*. En el *Axíoco*, las almas buenas gozan de la música y el baile en praderas floridas y realizan ritos sagrados. El coro de las *Ranas*, de Aristófanes, celebra todas estas actividades, que son el privilegio de los iniciados. (Cf. *Axíoco* 371d.) Las praderas aparecen en Platón (*Rep.* 614e) y en una placa órfica[41]. Los pecadores, bien conocidos de Homero, hacen su aparición obligatoria en 371e y el clima del cielo recuerda el de la llanura elísea de Homero. Souilhé no menciona ninguna de estas referencias clásicas. El mito del *Axíoco* se apoya casi por entero en Platón y en las fuentes, homéricas y, especialmente, órficas, en las que bebió el mismo Platón. Es cierto que esas ideas órficas y afines al orfismo estaban extendidas en la época helenística, pero existían con anterioridad.

Una observación final. Heródoto (IV, 33) dice que ciertas «ofrendas sagradas», envueltas en paja, seguían llegando a Delos —como creían los delios— desde los misteriosos hiperbóreos. Él no dice en qué consistían, pero, según *Axíoco* 371a, las ofrendas originales eran tablillas de bronce con la inscripción del destino de las almas después de la muerte. A uno le agradaría conocer la fuente de esta información, suponiendo que el autor no la inventara.

ERIXIAS

La atención que se presta a los elementos literarios y dramáticos hace a esta obrita de lectura agradable, aunque a veces contiene expresiones difíciles y frases torpes. Sócrates narra la conversación, y las impresiones de Erasístrato sobre la situación y las intenciones de los siracusanos y el carácter de uno de sus enviados a Atenas, dentro de unos cánones genuinamente platónicos, son el hilo conductor del tema. La discusión principal trata de la naturaleza y finalidad de la riqueza. Hay recordatorios del *Menón* en la imposibilidad de saber si una cosa es útil antes de saber *qué* es, en la equiparación de «bueno» y «útil» y en el argumento de que nada es útil salvo para el hombre que sabe hacer uso de ello. Sócrates, no obstante, encuentra una oposición considerable a su argumento característico de que la riqueza, en consecuencia, en la medida en que es útil, consiste realmente en conocimiento o sabi-

---

[40] Por no mencionar «el calor abrasador» platónico de *Rep.* 621a. Sobre las placas áureas, *vid.* Guthrie, *OGR*, págs. 171-82.

[41] Sobre Platón y la literatura órfica, *vid.* el vol. IV, págs. 327 y sig. y las referencias que se encuentran allí.

duría. Se hacen varias observaciones al respecto. Lo que confiere credibilidad a un testigo no es lo que dice, sino su reputación de virtud o lo contrario. Un ejemplo de ello es Pródico: a él no se le cree, aunque dice lo mismo que el «honrado» Critias, porque la gente lo considera «un sofista y un timador» (de nuevo una ordinariez improbable en Platón). La lección elemental que se le da a Eutifrón sobre el género y la especie *(Eutifrón* 11e y sigs.) se repite en 401b-c: todo el dinero es útil, pero no todo lo útil es dinero, exactamente igual que todos los hombres son seres vivos, pero lo contrario no es cierto. 405a presenta un desarrollo nuevo de la distinción entre medio, o *sine qua non,* y causa final, expresada en *Fedón* y *Timeo.* No todo lo que tiene que existir antes de que se origine *x* es un medio para llegar a *x.* De lo contrario, sería cierto decir que, puesto que la ignorancia debe preceder a la falta de conocimiento, la ignoracia es un medio de adquirir el conocimiento.

Aquí, de nuevo, uno observa exageraciones en quienes querrían detectar doctrinas helenísticas en estos escritos. Souilhé (pág. 86) afirma incluso que el aforismo «sólo el hombre sabio es rico» (μόνος ὁ σοφός ἐστι πλούσιος) es «estrictamente estoico», aunque, en el *Fedro* 279c, Sócrates ruega «Pueda yo considerar al hombre sabio rico» (πλούσιον δὲ νομίζοιμι τὸν σοφόν). Él estima que «el desprecio de los ricos» se debe a influjo cínico, aludiendo como prueba (sin cita) a la misma oración, en la que Sócrates pide «sólo el oro que puede llevar un hombre templado *(sṓphrōn)*». La conclusión final del *Erixias,* que los más ricos son los más desdichados porque tienen tantas necesidades materiales, le recuerda a Souilhé la observación de Diógenes el cínico de que tener pocas necesidades es estar muy cerca de lo divino. Sin lugar a dudas nada podría ser más genuinamente socrático y platónico que reducir los deseos del cuerpo lo más humanamente posible por causa del alma divina e inmortal. Es la base de la oposición al ideal de Calicles en el *Gorgias,* «dejar que los deseos propios crezcan lo más posible y tener los medios para satisfacerlos». Los cínicos fueron también discípulos de Sócrates.

DEMÓDOCO Y *SÍSIFO*

Estas dos ejercitaciones sofísticas en la paradoja, carentes de importancia, pueden tratarse juntas. El primero (que no menciona a Sócrates) tiene cuatro temas inconexos: 1) ¿Para qué sirve la deliberación? 2) ¿Debería condenarse a un hombre después de oír sólo a su acusador? (La respuesta es sí). 3) Si A no puede persuadir a B de que le preste dinero, ¿de quién es la culpa? (Respuesta: de A). 4) ¿En quiénes se debería confiar más: en los extraños, o en los parientes y amigos? (Respuesta: Dado que las mismas personas, sean me-

recedoras de confianza o no, son extrañas para unos y conocidas para otros, la cuestión de la relación es irrelevante). El *Sísifo* trata enteramente del tema de la deliberación.

Ambos recuerdan, en algunos pasajes, los «Argumentos Dobles» y explotan los dilemas sofísticos «o-o», del tipo de aquellos con los que Sócrates tiene que luchar en el *Eutidemo* (mientras que, en el *Sísifo*, se los pone en boca de Sócrates en persona). La pregunta «¿Uno busca lo que uno conoce o lo que no conoce?» *(Sís.* 388b) recuerda especialmente el reto de Menón, en *Menón* 80d, pero también *Eutidemo* 235d (vol. I, págs. 238, 269). En *Sís.* 390d encontramos otro sofisma agradable. Uno delibera, o toma consejo, respecto del futuro. Pero el futuro no existe todavía, de manera que lo que está en el futuro en el presente no tiene realidad o carácter *(phýsis)*. De aquí que la deliberación carezca de sentido, porque respecto de lo que no existe uno no puede acertar o errar.

Aunque algunos [42] han visto en estas ejercitaciones huellas de la Estoa o la Academia Nueva, pueden haberse escrito perfectamente antes de finales del siglo IV.

SOBRE LA JUSTICIA Y *SOBRE LA VIRTUD*

Casi no merece la pena mencionar estos diálogos. Es irónico que, en medio de la pérdida de tanta literatura griega, estas obras escolares triviales se hayan podido conservar, por alguna razón, a través de los siglos. *Sobre la Justicia* es un ejercicio breve y árido en la definición socrática. *Sobre la Virtud* plantea la cuestión popular [43] de si la virtud (o como quiera que se traduzca el significado corriente de *aretḗ)* puede enseñarse, pero no logra hacer otra cosa que copiar, casi palabra por palabra, unos pocos pasajes del *Menón*, al mismo tiempo que evita las cuestiones filosóficas más profundas que le planteó a Platón, sin rastro alguno de su caracterización magistral de los interlocutores y su enfrentamiento dramático.

[42] *Vid.* Souilhé, pág. 64, y sobre los criterios lingüísticos las págs. 41, 64-65. El mismo Souilhé se inclina a situar a ambos en el siglo IV.

[43] *Vid.* el vol. III, cap. X, donde se dice algo de su trasfondo social. Más testimonios de que era un tema popular en los siglos V y IV pueden verse en Souilhé (pág. 24), pero, dejando a un lado *Sobre la Virtud*, sólo han sobrevivido el *Menón* y el cap. 6 de los «Argumentos Dobles». Su tratamiento en la segunda obra se resume en el vol. III, págs. 306-08.

VII

LAS CARTAS [1]

Poseemos una colección de treinta cartas dirigidas a diversos destinatarios, que Trasilo incluyó en la tetralogía novena de sus obras completas de Platón [2]. Su autenticidad ha sido objeto de discusiones interminables y el péndulo ha oscilado desde un escepticismo extremo predominante en el siglo XIX (que también privó a Platón de algunos de sus mejores diálogos; *vid.* el vol. IV, págs. 48 y sig.) hasta una actitud más genuinamente crítica y selectiva en épocas recientes. Shorey escribió, en *What Plato Said* (1933, pág. 41) que la aceptación o rechazo de algunas de ellas no era tan históricamente importante como podría parecer, puesto que las dos más importantes, la *Séptima* y la *Octava*, suponiendo que no sean de Platón en persona, las debe haber escrito, a lo sumo una o dos generaciones después de su muerte, un platónico que conocía los hechos (referentes a la vida de Platón y su implicación en la política siracusana) y que se hallaba impregnado de los escritos tardíos platónicos de tal

---

[1] Respecto de una orientación general, que incluye información de la controversia sobre su autenticidad, bastará aludir aquí a *Translation with Crit. Essays and Notes* (1962) de Morrow. Él suministra una bibliografía selecta en las págs. 271 y sig. Tómese nota, no obstante, de la segunda ed. de *Lettere*, de Pasquali, en 1967, y de una edición alemana de las cartas de W. Neumann y J. Kerschensteiner, publicada el mismo año. Friedländer escribe sobre las *Cartas* en el vol. I, cap. XIII, de su *Plato*. Si nos acercamos al presente, en el simposio Vandoeuvres, publicado en 1972 (Fundación Hardt, *Entretiens* vol. XVIII), las dos personas que hablaron sobre las Cartas llegaron a conclusiones opuestas. N. Gulley sostuvo que todas son espurias, G. J. D. Aalders que la *Séptima* y la *Octava* son genuinas y las demás, o de Platón en persona, o de un contemporáneo o casi contemporáneo.

[2] Sobre Trasilo *vid.* el vol. IV, pág. 47, n. 2. Que las cartas son las que poseemos lo confirma el hecho de que su catálogo menciona los nombres de los receptores y el número de cartas dirigido a cada uno. Aristófanes, el bibliotecario de Alejandría, enumera las «cartas» en la misma trilogía que *Fedón* y *Critón*, pero en nuestra fuente no se ofrecen detalles (D.L., III, 61-62). Si (como seguramente es probable) son las mismas que las de la tetralogía de Trasilo, esta circunstancia retrotraería la lista de la colección al siglo III o principios del II a. C. Aristóteles no las menciona.

manera que fue capaz de hacer una imitación plausible de su estilo [3]. Muchos podrían estar de acuerdo, pero, si esto es así, difícilmente parecería que merece la pena tratar de hallar a este personaje vago. No puede causar sorpresa que estos documentos más personales hayan podido arrojar una luz inesperada, en ocasiones incluso perturbadora, sobre el carácter de Platón, cuando se tiene en consideración la forma total en que ha excluido de los diálogos cualquier referencia personal, con excepción de dos pequeñas observaciones objetivas (*Apol.* 38b y *Fedón* 59b). Field señaló (*P. and C'.s*, pág. 197) que la justificación fundamental para sospechar de toda la coleción era, como en el caso de todas las cartas griegas, la práctica común de falsificar cartas para venderlas a las grandes bibliotecas del período elajandrino. Él consideraba «una curiosidad psicológica» que quienes creían que ellas deben haberse escrito, aunque no sean de Platón, en una época cercana a la del mismo Platón, «hayan continuado aferrados a su fe en el carácter espurio de las cartas, cuando ellos mismos han abandonado los motivos originales que les impulsaban a esa fe».

Unas pocas cartas (en particular la *Primera*) son indudablemente espurias, y algunas, sean o no espurias, no nos dicen nada importante sobre Platón. Siete (los números 1-4, 7, 8, 13) tratan de los problemas de Siracusa y las relaciones entre Platón, Dionisio y Dión, y poseen sobre todo un interés más histórico que filosófico. En la medida en que era necesario para una biografía introductoria de Platón, se ha hecho uso de las más fiables en el vol. IV, cap. II. La *Segunda*, no obstante, arroja cierta luz sobre la relación de los diálogos con Sócrates y la *Séptima* contiene un pasaje largo, difícil e interesante en extremo, sobre el tema y la naturaleza de la filosofía. De la *Segunda* he hablado en el vol. IV, págs. 71 y sig., y aquí debe ocuparnos la parte filosófica de la *Séptima*. En la *Quinta* hay un pequeño punto de interés histórico. Es una recomendación a Pérdicas, rey de Macedonia, de un tal Eufreo, que le ha enviado Platón como consejero. Según Caristio de Pérgamo, un historiador probablemente del siglo II a. C., el envío de Eufreo fue mencionado por Espeusipo, quien dijo que, como consecuencia de una serie de circunstancias, fue precisamente a Eufreo a quien Filipo debió su sucesión al trono, después de la muerte de Pérdicas [4]. La *Sexta* [5] se dirige conjuntamente a Hermias, soberano de

---

[3] Shorey, *WPS* 1933, pág. 41. Cf. Finley, *Aspects of Antiquity* (ed. Pelican), pág. 80: «Si Platón en persona no las escribió [sc. *Las Cartas* 7 y 8], las escribió uno de sus discípulos no mucho después de su muerte, posiblemente Espeusipo.

[4] Debería añadirse quizá que quien cuenta la historia en Ateneo (11, 506e-f), comenta: «Pero Dios sabe si es verdad». Si es cierto, la historia tomó un giro irónico (vid. las págs. 509 y sig., *infra*).

[5] Mencionada en el vol. IV, págs. 33 y 68. (El nombre del tirano se deletrea tanto Ἑρμίας como Ἑρμείας.) En el juramento del final, que el mismo Platón dice que no hay que tomar en serio), el «guía divino» parece que es el alma cósmica de *Tim.* y su padre el Demiurgo (*vid.* Morrow *ad loc.* y el artículo de Raeder aludido allí). Algunos de los Padres de la Iglesia primi-

Atarneo, en el noroeste de Asia Menor, Erasto y Corisco, dos miembros de la Academia a quienes Hermias había invitado a su corte. La relación, piensa Platón, hará bien a sus colegas, porque ellos se han educado en la «noble doctrina de las Formas», pero carecen de experiencia para defenderse por sí mismos en el malvado mundo de los hombres. Aquí habla el hombre que, en su plena madurez, podía permitirse el lujo de mofarse amablemente de la idea de que se podría hacer frente a esta vida terrena con un conocimiento de las Formas divinas del círculo y la línea recta, aun careciendo del sentido común práctico y de la habilidad para construir una casa o encontrar incluso el camino de su propia casa *(Fil.* 62a-b). La carta arroja una luz atractiva sobre las relaciones personales de todos los implicados, pero es especialmente interesante por su relación con los primeros años de la madurez de Aristóteles, quien, en compañía de Jenócrates, se unió después al grupo en torno a Hermias.

NOTA ESTADÍSTICA

Por pura diversión, he compilado las listas, que incluyen a todo aquel cuyo veredicto se da el caso que conozco de quienes aceptan y quienes no aceptan una serie de cartas como platónicas. Además, yo podría mencionar 24 que niegan que escribió alguna de ellas y 8 que las aceptan todas. Algunos otros aceptan todas menos la *Primera.* Éstos se han omitido, del mismo modo que quienes suspenden el juicio. (El número de «no sabe», así como la carencia de importancia de algunas cartas, ayuda a explicar la brevedad comparativa de algunas listas.) Los números no se ofrecen como una guía de la probabilidad del carácter genuino. Son incompletos e ignoran la cronología; por ejemplo, la mayoría de los rechazos generales pertenecen al pasado. No obstante, puede decirse probablemente que abarcan un campo de información más amplio que la mayoría de las encuestas de opinión. Lo único que demuestran es el grado en que la autoría de las cartas ha sido y es materia de controversia e indican que los juicios valorativos subjetivos han jugado una parte considerable en la misma.

Carta	*a favor*	*en contra*	*Carta*	*a favor*	*en contra*
I	0[6]	22	VII	36	14
II	8	22	VIII	22	3
III	14	8	IX	6	8
IV	9	9	X	8	8
V	6	13	XI	11	12
VI	14	5	XII	5	16
			XIII	14	15

tivos la interpretaron en un sentido cristiano, pero suponerla, como han hecho algunos, una interpolación cristiana es extravagante *(vid.* Leisegang, *RE,* col. 2530).

[6] Morrow *(Epistles,* pág. 14) dice que «incluso la Primera ha encontrado un defensor ocasional entre los críticos recientes». Siento no haberlos localizado.

LA SECCIÓN FILOSÓFICA DE LA *CARTA SÉPTIMA* [7]

Hay mucha sabiduría en la carta, pero es la sabiduría del filósofo, no la del hombre mundano.

F. M. Cornford

Platón dirige la carta a los amigos y compañeros de Dión después del asesinato de éste, como respuesta, según se dice, a una petición de su cooperación, pero evidentemente es una carta abierta dirigida a una audiencia más amplia, y quizá tanto a los atenienses como a los siracusanos. De hecho él se sirve de la oportunidad para ofrecer una defensa general de sus convicciones políticas, tal y como habían surgido de los acontecimientos de su propia vida y de la evolución de su filosofía. (*Vid.* el vol. IV, págs. 26-29, 34 y sigs.) Él no olvida la petición de consejo inmediato, pero su respuesta, dice, sólo puede comprenderse en este marco más amplio. La narración de los episodios de Siracusa le ofrece la ocasión de hacer algunas críticas severas a Dionisio II, que no carecía de talento para la filosofía y deseaba gozar de buena estimación por parte de Platón, pero cuyo carácter caprichoso, tiránico y amante del placer hizo que sus estudios fueran esporádicos e ineficaces. Cuando Platón intentó incitarle a nuevos esfuerzos (dice la carta), respondió que ya sabía las cuestiones más importantes por habérselas oído a otros. Ahora ha llegado a

[7] Ritter, aun aceptando el resto de la carta como platónica, rechazó esta sección como una inserción posterior de otra mano (*Neue Unters.*, pág. 423, cf. 404). En su contra, Stenzel (*Kl. Schr.*, pág. 85) cita a Pohlenz, *Werdezeit*, pág. 113, y a Wilamowitz, *Pl.* II, págs. 218 y sigs. E. Hoffmann pensó que esta misma sección proporcionaba la prueba real de la genuinidad de la carta, puesto que nadie que no fuera el mismo Platón podría haberla escrito. Para Stenzel «es el único lugar en que él nos habla de filosofía con sus propios labios» (*vid.* Stenzel, *OC*, pág. 68 con n. 1). Estudios basados en la computadora llevaron a Levison, Morton y Winspear a rechazarla, en «The Seventh Letter of P.», *Mind*, 1968, pero sobre esto vid. los comentarios de T. M. Robinson, en *Cl. Notes and News*, 1967, págs. 49 y sig. Robinson (del modo más sorprendente) habla de «su versión excesivamente ingenua de la Teoría de las Ideas». Con toda seguridad que no puede haber leído los esfuerzos, muy lejos de la ingenuidad, que hizo Stenzel para explicarla. Sobre la carta en general, es interesante lo que Robinson, un estudioso agudo de la estilometría por computadora, escribió en *Univ. Of Toronto Qu.*, 1967-68 (pág. 96), «Hasta que se eche abajo la *Carta Séptima* con argumentos considerablemente superiores a los formulados por el difunto Profesor Edelstein en su reciente libro, la mayoría de los especialistas harán muy bien en seguir escépticos». Cf. también W. C. Wake, *J. Roy. Statis. Soc.* (ser. A), 1957, pág. 343, y P. Deane («Stylometrics do not exclude the Seventh Letter»), *Mind*, 1974; también la reseña que llevó a cabo Solmsen de Edelstein, en *Gnomon*, 1969. Cuando se lee la literatura sobre las *Cartas* de cabo a rabo, uno se desconcierta por el modo en que el Dr. A reconoce sin lugar a dudas «la mano del Maestro» en pasajes que para el Dr. B son triviales, absurdos e indignos por completo de Platón. Para seguir el juego, yo estoy en este caso del lado de A: nadie sino Platón podría, o querría, haber escrito algo semejante y el pasaje nos ofrece nada menos que su propio intento de condensar en unas pocas páginas la esencia de su filosofía tardía.

oídos de Platón que ha escrito un libro que presenta como suyos los resultados de una sola conversación que ellos sostuvieron (345a). Irritado y decepcionado, se incita a Platón a lanzar el famoso ataque (citado al comienzo del vol. IV) contra todo aquel que pretendiera poner por escrito «las cosas que él toma en serio». Eso no puede hacerse y, en el caso de que se pudiera hacer, debería hacerlo él y no otro.

Entonces continúa (342a): «Me gustaría hablar largo y tendido sobre esto, porque, haciéndolo así, quizá puedo yo expresar con más claridad mi propósito». Así comienza el pasaje que, como estudiantes de su filosofía, debemos considerar con mayor atención. Dión murió en el año 354 [8], Platón en el 347. En el 353 debería tener alrededor de setenta y cinco, de manera que, si es genuino, es su último testamento filosófico, del mismo modo que es también la única declaración que ha sobrevivido del mismo con su propio nombre. Con frecuencia se califica a esta sección como «la digresión filosófica», pero yo he intentado mostrar brevemente cómo la introduce Platón como una parte integral de un todo cuidadosamente compuesto. Considerada como la respuesta a una petición de guía inmediata en una crisis política, puede parecer ridículamente desproporcionada, pero yo he dejado claro desde el principio que sus intenciones van más allá de eso [9]. La carta es nada menos que una apología breve de toda su vida y pensamiento.

La cuestión, tal y como se introduce, es epistemológica. ¿Cómo es posible el conocimiento de realidades objetivas y cuáles son sus condiciones previas necesarias? Se la podría llamar, de otro modo, una declaración de los papeles respectivos de la intuición y el pensamiento discursivo o metódico en la filosofía de Platón. Sus relaciones se malinterpretan en ocasiones de acuerdo con las predilecciones filosóficas del que las expone, y la mejor exposición de las mismas que yo conozco es la de Richard Robinson. Puesto que yo no puedo mejorarla, espero que se me permita citarla *(PED*, pág. 65):

> La alternativa al proceder ordenado y sistemático podría decirse actualmente que es la intuición. Es una idea familiar en nuestros tiempos contraponer al empollón que se aproxima al objetivo sirviéndose de una planificación cuidadosa con el genio que lo consigue de un golpe. Esta contraposición parece que está completamente ausente de Platón. Él posee la idea de intuición, al igual que la de método, pero no los contrapone de ese modo...

[8] «La fecha que asigna Harward a la muerte de Dión (354) mejora la mía (353)» (L. A. Post, en *CQ*, 1930, pág. 115).

[9] Cf. 324b: Aprender el modo en que él alcanzó (el τρόπος τῆς γενέσεως de) las creencias que compartió con Dión será, dice él, instructivo para los jóvenes y los viejos «e intentaré explicártelo desde el principio, puesto que las circunstancias presentes lo hacen oportuno». Algunos han pensado incluso que la carta de los amigos de Dión fue una ficción que ideó Platón, una especie de percha sobre la que colgar su manifiesto (por ejemplo, Harward, *Epp.*, pág. 190).

La intuición no es para él un modo fácil de saltarse el método, sino la recompensa que se reserva precisamente para el maestro del método. La contraposición se da entre el método coronado por la intuición, por una parte, y el azar, el esfuerzo estéril, por otra.

La respuesta de Platón a la pregunta sobre el conocimiento es que requiere la presencia de cinco cosas [10]: en primer lugar, un nombre, una definición y una representación sensible *(eídōlon,* imagen). Estas tres cosas son las *sine quibus non* del conocimiento mismo, que cuenta como la cuarta. La quinta y última es que debe haber un objeto existente que conocer [11]. Platón toma el círculo como ejemplificación única que sirve para todo.

1) *El nombre,* en este caso, la palabra «círculo». Es puramente convencional. Si la gente decidiera llamar a lo circular «recto» y a lo recto «circular», por supuesto que ellos no serían en menor medida sus nombres respectivos para quienes los habían invertido por completo (343a-b) [12]. No obstante, algunos acordaron que es necesaria una etiqueta, porque sin palabras no podemos ni hablar ni pensar. (El pensamiento es una conversación silenciosa de la mente consigo misma, *Sof.* 263e.) Existe también una razón más estrictamente filosófica, nacida de la doctrina de las Formas, que explica que el nombre «círculo», cuando se aplica a los círculos visibles de nuestra experiencia, carece de corrección natural, es decir, que en contraposición con el Círculo (es decir, con la Forma del círculo, aquí «la Quinta cosa»), todos ellos son imperfectos y contienen también alguna rectitud. «Todo círculo que se traza o gira realmente está lleno de lo contrario a la Quinta cosa, porque por doquier toca una línea recta [13], mientras que el Círculo en

[10] Yo he comentado antes el envidiable privilegio griego de omitir los sustantivos, prescindiendo de ese modo de rellenos molestos como «cosas» o «factores», que, por su imprecisión, pueden no parecer adecuados a todos los de un grupo que el griego puede llamar τρία o πέντε. Para nosotros sería anómalo incluir en una sola lista los objetos de conocimiento, así como sus modos y condiciones. Pero no para Platón (lo cual es un indicio importante para comprender su marca particular de realismo) y su lengua materna contribuía a hacérselo fácil.

[11] El trío ὄνομα-λόγοι-οὐσία, en *Leyes* 895d, parece una especie de bosquejo preliminar de esta clasificación más elaborada. Allí no se ofrece ninguna explicación adicional, ya que el problema inmediato de Platón es definir el alma.

[12] Aquí Platón se pone del lado del Hermógenes de su *Crátilo (vid.* el cap. I). En ese diálogo su Sócrates se mostró crítico con ambas partes en su debate de si las palabras eran νόμῳ o φύσει, pero sus objeciones más fuertes fueron en contra de la idea de que los nombres pudieran contener por sí mismos, y por tanto comunicar, la esencia de lo que nombraban, en el sentido en que lo expresa Crátilo «quien conoce los nombres conoce las cosas» (435d).

[13] Cf. la pág. 42, *supra.* Platón estaba pensando sin duda alguna en el rechazo de la proposición matemática de que un círculo sólo toca una vara recta en un punto. (Vid. el vol. II, págs. 492 y sig.; III, págs. 260 y sig.). En la medida en que estaba hablando de objetos sensibles («una *vara* recta», κανών), las únicas realidades que reconocía, tenía razón.

sí no contiene parte alguna, grande o pequeña, de la naturaleza contraria» (343a).

2) *La definición (lógos),* un compuesto de nombres con otras partes del lenguaje [14]. En el ejemplo platónico del círculo es «la figura cuyos extremos están por todas partes equidistantes de su centro» (342b). Para Sócrates, la habilidad para definir era en sí misma prueba de conocimiento, pero, en la doctrina evolucionada de Platón, ni siquiera esto era suficiente, por no hablar de los meros nombres que satisfacían a Crátilo y a sus amigos neoheraclíteos.

3) *La imagen.* En tercer lugar vienen las copias imperfectas y cambiantes de las Realidades, ejemplificadas por los círculos o ruedas que se trazan y borran, que se construyen y destruyen. Esto recuerda a los matemáticos de la *República* (510d, traducción de Cornford):

> Ellos se sirven de figuras visibles y disertan sobre ellas, aunque lo que realmente tienen en su mente son los originales de los que estas figuras son imágenes: ellos no están razonando, por ejemplo, sobre este cuadrado particular y la diagonal que han trazado, sino sobre *el* Cuadrado y *la* Diagonal, y del mismo modo en todos los casos. Los diagramas que ellos trazan y los modelos que hacen son cosas reales, que pueden tener sus sombras e imágenes en el agua, pero ahora sirven, a su vez, como imágenes, mientras que el estudiante está buscando percibir esas realidades que sólo el pensamiento puede asir.

Platón usa como ejemplos círculos y cuadrados, porque fue la creencia pitagórica en la importancia cósmica de la verdad matemática la que le proporcionó la mayor ayuda para resolver el problema socrático del conocimiento postulando la existencia de las Formas *(vid.* especialmente el vol. IV, págs. 44 y sig.) y, por esa razón, su filosofía mantuvo el carácter geométrico que hemos observado a menudo, sobre todo en el *Timeo.* Mas, en cuanto seguidor de Sócrates, extendió su teoría mucho más allá de lo matemático y especialmente al campo ético. En la *República* dice también que, si el Estado asegura que cada hombre se atenga a una ocupación, eso será un *eídōlon* de la justicia (443c), *eídōla* del placer verdadero se mencionan en 586b y *eídōla* de la virtud en *Banquete* 212a. La tercera clase consiste, pues, en lo que la mayoría de la gente llama realidades, cosas y acontecimientos del mundo de la experiencia sensible, aunque ellos, en la más estricta ontología platónica, se nos

[14] O posiblemente «frases predicativas» (Taylor). En *Sof.* 262b, ῥήματα se restringen a los verbos, pero *vid.* las págs. 22, n. 32, y 169, n. 311, *supra.* Según Von Fritz *(Essays,* ed. Anton y Kustas, pág. 443 n. 18), para Platón ὀνόματα incluían nombres y adjetivos y ῥήματα todos los demás tipos de palabras.

han hecho familiares solamente como imitaciones, reflejos, imágenes en una palabra, *eídōla* [15], de las Formas eternas.

4) *El conocimiento* (de las tres primeras) [16]. Bajo este encabezamiento Platón agrupa el conocimiento o la ciencia *(epistḗmē)*, el *noûs* [17] y la opinión verdadera. Ellos, dice él, deben asignarse a un único encabezamiento, residiendo su unidad en el hecho de que no se hallan ni en las palabras habladas (φωναί), ni en las formas corpóreas, sino en las mentes (cf. *Sof.* 263e, pág. 404), lo cual los diferencia por igual de los tres anteriores y de «la naturaleza del Círculo en sí». No podría desearse una prueba más clara de que, al final de su vida, Platón consideró las Formas no como conceptos o universales, sino como realidades que existen independientemente. A primera vista puede ser una sorpresa hallar que la opinión verdadera se aproxima tanto al conocimiento, si tenemos en cuenta los esfuerzos que hizo para separarlos en el *Menón* y el libro quinto de *República*, pero hay que hacer dos observaciones.

a) Desde entonces, en *Fedro, Sofista, Político* y *Leyes*, él ha pulido y depurado el método de dividir o clasificar científicamente «de acuerdo con las clases», y sabemos que lo que es genéricamente uno puede ser específicamente muchos, como la virtud [18]. Lo mismo sucede aquí, los tres, que se hallan unidos como miembros del género «estados mentales», difieren en sus relaciones con el objeto, lo verdaderamente real; el *noûs* muestra una mayor afinidad con ello que los demás y se le asemeja muchísimo (342d1-2). Esto recuerda el *Fedón* (en el que el alma, no sujeta a división hasta ese momento, es equivalente al *noûs* de la carta): la razón que explica que el *noûs* puede asir las Formas es que es afín y semejante a ellas *(Fedón* 79d-e).

b) En otros lugares puede detectarse un cambio significativo, al menos en la terminología, desde el momento en que el conocimiento y la opinión se di-

[15] 342b2. Sobre el significado de *eídōlon vid.* la pág. 149, n. 257, *supra*. Aunque he mencionado el libro sexto de *Rep.*, no hay que intentar encajarlo necesariamente con el cuádruple esquema de la *Carta Séptima*. Platón está reflexionando de nuevo en todo el problema, después de haber escrito entremedias los diálogos tardíos.

[16] Περὶ ταῦτα (342c5) no puede referirse a nada más. El objeto peculiar del *noûs*, como continúa Platón para clarificar la cuestión, es el Ser real (el «Quinto»), en virtud de su afinidad con él. No obstante, el conocimiento más elevado incluye el inferior y, aunque trascendiéndolo, usa sus datos como trampolín.

[17] Será mejor conservar la palabra griega. Sobre su significado cf. el vol. IV, pág. 247: «El *noûs*, la facultad intelectual más elevada, no es la habilidad de hacer un razonamiento que lleve a una conclusión; es... lo que proporciona una comprensión inmediata e intuitiva de la realidad, un contacto directo entre la inteligencia y la verdad»; cf. también las págs. 404, 407 y sig., y 493 *ibídem*.

[18] *Leyes* 963d. Los primeros pasos se habían dado por supuesto en *Prot.* (vol. IV, págs. 213 y sig.), pero hasta ese momento sólo de una forma provisional e insegura, socrática más que platónica. *Vid.* las págs. 205 y sig., 388 y sig., *supra*.

rigieron necesariamente a objetos diferentes, las Formas inmutables y el mundo sensible cambiante, respectivamente *(Rep.* 477b). En tiempos del *Filebo,* la *epistḗmē* misma se ha ampliado, de manera que «el conocimiento difiere del conocimiento, ya que un tipo de conocimiento considera las cosas que devienen y perecen y el otro aquellas que ni devienen ni perecen, sino que permanecen siempre las mismas e inalteradas». Platón no puede continuar negando el nombre de conocimiento a la familiaridad con el entorno físico y a la habilidad para servirse de él, sin el cual la vida humana sería imposible [19]. La contraposición ontológica entre Ser y Devenir, que se repite con tanto énfasis en *Timeo* 27d-28a (pág. 266, *supra),* sigue vigente, pero, aunque en ese diálogo (e incluso en *Leyes* 632c) reitera también la diferenciación de las facultades (51d-e), en otros hallamos un desdibujamiento de la diferenciación que parece representar un cambio real de énfasis e interés. Ya no es operativa en el *Teeteto,* que pinta al filósofo alejado, de un modo que roza la comicidad, de las cuestiones prácticas y niega que la opinión verdadera, aunque pueda ir acompañada de un *lógos,* pueda ser conocimiento, pero aparece claramente en el *Sofista* [20] y el *Filebo,* y especialmente en la orientación más práctica de la teoría política del *Político* y las *Leyes.* Pero esta ampliación del alcance del conocimiento había encontrado ya un terreno abonado, si la interpretación que se formula en el vol. IV, págs. 469-72 es correcta, que las dos exposiciones sobre la relación entre conocimiento y opinión verdadera, del *Menón* y el libro quinto de *República,* pueden reconciliarse. La opinión nace de la percepción sensorial y su objeto es el mundo sensible, pero, dado que se modela sobre lo eterno e inmutable, proporciona también al espíritu filosófico su primer vislumbre inseguro de las Formas, partiendo del cual puede recuperar de una forma gradual, mediante la *anámnesis,* su visión plena de las mismas anterior al nacimiento [21]. En el *Fedón* se enseñó ya que la búsqueda de las Formas debe partir del testimonio de los sentidos.

5) *Las realidades, los objetos genuinos del conocimiento.* «Como quinto debemos reconocer eso que es en sí mismo el ser cognoscible [22] y verdadero» (342a-b). Un poco después Platón cita las clases de cosas implicadas que debemos, en cierta medida [23], adquirir, enumeradas del Uno al Cuatro —el

[19] *Fil.* 61d-62b. *Vid.* las págs. 117 y sig., 244 y sig., *supra.*

[20] El hecho de que δόξα aparezca en *Teet.* (189e-190a), así como en *Sof.* (263e-64a), como el resultado de διάνοια, sugiere quizá que Platón, como sucede a menudo, está usando sus términos con imprecisión, porque en *Rep.* 511d, se equipara a διάνοια, con las ciencias exactas. No obstante, puede tener alguna significación para su pensamiento.

[21] Yo estoy de acuerdo con la advertencia de Wilamowitz *(Pl.* II, pág. 296) en contra de la suposición de que Platón ha abandonado la creencia en el conocimiento como *anámnesis.*

[22] Γνωστόν. Respecto de su equivalencia a νοητόν cf. *Rep.* 517b.

[23] O «por una u otra razón» (ἁμῶς γέ πως 342e1). Sin la visión final ninguno de estos cuatro puede ser un objeto o un vehículo del conocimiento perfecto.

nombre, la definición, la imagen sensible y el conocimiento—, si queremos obtener alguna vez una intuición de la Quinta. Por lo tanto debe haber una Quinta —es decir, una Realidad trascendente o Forma—, que corresponde a ellas. Ésta es su última palabra sobre el alcance del mundo de las Formas, sobre el que los diálogos dejaron una cierta duda [24]. La lista es notablemente amplia e incluye formas, colores (cf. *Crát.* 423e), cualidades morales, el fuego, el agua y los otros elementos *(Tim.* 49a-51c, especialmente 50c), todos los objetos físicos, naturales o artificiales, los seres vivos, los caracteres personales, las acciones y los acontecimientos («todo lo que se hace o se padece»). Los diálogos nos dan a conocer las Formas de muchas de estas realidades y la lista completa es quizá una extensión natural de la explicación del cosmos y su relación con el orden inteligible sobre el que el Demiurgo lo modeló, tal y como aparece en *Tim.* 30c-31a. El modelo contenía toda especie de cosa viva y, por ello, en nuestro mundo debe reproducirse toda especie. Estuviese o no ya en la mente de Platón [25], pasar de «toda cosa viva» a «toda cosa» fue un paso fácil. A todas ellas se las puede nombrar, definir y experimentar en el mundo sensible. Incluso puede tratar de alcanzarse el cuarto requisito previo en relación con este mundo, es decir, la clasificación y valoración metódica del fluir continuo y fortuito de las impresiones sensoriales para crear las ciencias naturales, matemáticas y morales. No obstante, ellas no pueden por sí mismas suplir el contacto verdadero con las esencias reales, inteligibles e inmutables que el alma anhela, puesto que ella misma pertenece a ese mundo, no al mundo de los cuerpos al que se encuentra ligada temporalmente. Ella busca, utilizando una concisa expresión platónica, el τί de un objeto y ellos le ofrecen sólo el ποῖόν τι: enumeran sus características sin expresar su esencia [26].

Sus limitaciones se deben a la inadecuación (lit. «debilidad», 343a1) de las palabras, en las que se apoyan todas las sensaciones por igual. No hay

[24] *Vid.* el índice al vol. IV, bajo «Formas: alcance de la teoría».

[25] Sobre esto *vid.* las págs. 272-74, *supra.* Respecto de las Formas de las herramientas, las observaciones sobre la Forma de la lanzadera en *Crát.*, págs. 30-34, *supra* pueden ser de alguna ayuda. Cf. también el vol. IV, pág. 526, n. 272 y la larga nota de Bluck a 342d, *Letters VII and VIII*, págs. 124 y sig.

[26] 343b-c. Esto me parece a mí que demuestra que la frase anterior, en 342e2-43a1, es un eufemismo muy del estilo platónico (οὐχ ἧττον = μᾶλλον). (Von Fritz piensa de un modo diferente, *Essays*, ed. Anton y Kustas, pág. 418.) *Teet.* 186b-c es importante en relación con esto. La distinción entre ποῖόν τι y τί remonta al *Menón* (71b) y es interesante advertir el cambio de táctica platónico. Allí Sócrates mantiene (como hizo en la vida real) que uno debe saber qué es una cosa antes de poder decir si posee o no una propiedad particular. Para él la definición era prueba de conocimiento pleno. En esta última versión de la teoría de las Formas se ha dividido el conocimiento (por las razones que Platón da): el conocimiento científico que se expresa en una definición por el género y la especie, se refiere en sí sólo a ποῖόν τι y es preliminar a la revelación completa de la esencia de una cosa o Forma.

nada estable o duradero (βέβαιον) en las palabras. Pueden cambiar sus significados como hemos visto, y personas diferentes dan nombres diferentes a las mismas cosas. Las definiciones se componen de palabras y no pueden ser más permanentes que las palabras que las componen, y lo mismo puede decirse de la ordenación y generalización de la experiencia en tesis científicas.

En el nivel de estas imágenes (343c7) de la Realidad podemos conversar con nuestros semejantes sin parecer locos, pero, cuando intentamos elevarlas al plano del Quinto, quedamos a merced de cualquier sofista que desee hacernos pasar por unos locos ignorantes [27]. Ésta es la situación de los prisioneros de la *República* (517d) quienes, después de escapar de la Caverna y ver las visiones divinas a plena luz del sol del mundo de arriba, parecen torpes y ridículos cuando regresan e intentan acostumbrar sus ojos de nuevo a la obscuridad y los juegos sombríos de la Caverna. Al mismo tiempo, continúa Platón, mediante la familiaridad con el Cuarto, entrenando la mente a moverse hacia arriba y hacia abajo entre ellos, es como el filósofo puede con dificultad elevarse al conocimiento de lo que es bueno y verdadero. A este conocimiento, como en la *República,* se lo compara con la claridad visual y nadie, dice Platón, será capaz de *ver* a menos que tenga una afinidad natural con el objeto. A la inversa, añade él, quienes poseen esta afinidad, pero sus mentes son perezosas y olvidadizas, tampoco descubrirán nunca con la plenitud posible la verdad sobre la virtud —ni tampoco sobre su contrario, porque ambas cosas deben enseñarse juntas [28]—. Es la versión platónica de la vieja creencia, especialmente pitagórica y empedóclea, en que lo semejante conoce lo semejante. En el *Fedón* la inteligencia puede conocer las Formas porque es afín a ellas y la idea se repite varias veces en la *República* [29]. Interesante por el hecho de referirse a la relación entre la razón discursiva y la intuición es la

---

[27] Yo me he arriesgado a interpretar 343c5-d6 de un modo diferente a los demás, que piensan que Platón se está refiriendo exclusivamente a «los ejercicios dialécticos» (Morrow) que se realizaban en su propio círculo. Puedo estar equivocado —es una parte construida con imprecisión—, pero tuve dos razones para la elección: 1) Platón no hablaría de sí mismo y de la Academia como de personas de πονηρᾶ τροφῇ, no acostumbradas a buscar la verdad; 2) No he querido traducir ἀναγκάζωμεν como si fuera pasivo («somos obligados» Morrow, «il faut» Souilhé). Que el filósofo está a merced de oradores y gentes parecidas es el tema de la descripción del filósofo en *Teet.* Respecto de la palabra sofistas del texto, me pareció una palabra adecuada para «preguntadores que pueden rasgar las piezas y probar las Cuatro... cualquiera de los versados en la refutación que lo desee» (o «volviendo las cosas al revés»).

[28] Como Aristóteles dijo más de una vez (y con razón) τῶν ἐναντίων ἡ αὐτὴ ἐπιστήμη. Cf. también el vol. IV, pág. 487, n. 180.

[29] *Fedón* 79d, cf. la pág. 61, *supra.* Morrow alude a *Rep.* 486d, 487a, 494d y 501d. 490b está más próximo al pasaje que nos ocupa que cualquiera de éstos. La *Carta Séptima* parece un eco de ellos, especialmente de las características del temperamento filosófico tal y como se recapitulan en 494b-d. Está también mi viejo pasaje favorito 500c-d, en el que, sin embargo, se invierte la relación causal. En todos los casos conocimiento y semejanza van juntos.

afirmación platónica de que no sólo la capacidad de razonar carece de utilidad sin el don conferido por su afinidad con el objeto, sino también que esta aptitud especial permanecerá dormida en todos aquellos que no puedan someterse a sí mismos a la disciplina de un entrenamiento de la inteligencia y la memoria largo y duro (cf. también 340d-e). Podría parecer imposible la afinidad carente de las capacidades necesarias de aplicación, pero Platón está pensando en una persona concreta. El joven Dionisio es quien le había mostrado que era posible poseer una inclinación real por la filosofía y ser incapaz, no obstante, de la necesaria cooperación intelectual paciente para encender la llama divina [30].

«Cooperación» es la palabra clave. El objetivo se alcanza, si es que hay alguna posibilidad, mediante la conversación (el significado básico y operativo aún de «dialéctica»), en la que un grupo de personas de intereses afines expresan ideas y las someten a prueba. En la frase bien conocida de 341c-d, «la mucha conversación y una vida vivida en común» es lo que hace brillar la verdad en el alma como una llama y, después de la exposición filosófica que acabamos de recorrer, Platón reitera que la verdad y la falsedad, no sólo de la virtud y el vicio, sino también de todo el Ser, deben aprenderse mediante un estudio largo y laborioso, y añade (344b):

> Finalmente, cuando los hombres han frotado unos con otros los nombres, las definiciones, las visiones y demás impresiones sensoriales, y los han examinado amistosamente, sirviéndose de la pregunta y la respuesta sin rivalidad maliciosa [31], brilla súbitamente la comprensión sobre cada uno de ellos y el *noûs*, que extiende hasta su límite las capacidades humanas.

La imagen del destello súbito de la iluminación no es nueva. La *República* proporciona un buen ejemplo del proceso en juego, en el cual el nombre, la definición y los ejemplos juegan su parte, mediante su yuxtaposición en la discusión dialéctica, para llevar a la intuición de la Forma. Así, en el libro cuarto, la discusión ha llevado al descubrimiento de la justicia en la comunidad. Pero, dice Sócrates, no pueden estar seguros de haber descubierto la esencia de la Justicia, si solamente se han fijado en esta manifestación de la misma. Ellos deben investigarla también en el individuo. Si resulta que es la misma, santo y bueno. Si no, deben presentar la nueva definición a la comunidad para someterla a examen y, así, comparando una con la otra y frotándolas como palos para producir fuego, pueden hacer por casualidad que salte

---

[30] La aplicación a Dionisio se ha explicitado en 340b-41b.

[31] Esta contraposición entre argumentación competitiva o erística y discusión amistosa o dialéctica se puso de relieve en el *Menón* (75c-d).

la llama de la Justicia en sí [32]. Hay que esperar que comparaciones como ésta puedan suponer un nuevo apoyo a la opinión [33] de que no es necesario llegar a la conclusión, apoyándolos en la condena de la palabra escrita que aparece aquí y en el *Fedro,* de que él no concedió un peso filosófico serio a sus propios diálogos.

La *República* es una obra escrita no corriente (σύγγραμμα, *Ep.* 7, 341c5) [34], que pretende resumir sus conclusiones finales sobre la vida y la realidad, sino, como yo la he llamado, una *mímēsis* de la palabra hablada viva, tal y como pasa de un lado a otro entre amigos que se preguntan y responden mutuamente no con un espíritu competitivo, sino con un objetivo común, el descubrimiento de la verdad.

«Quienquiera que haya seguido este *mŷthos* exploratorio» [35], concluye Platón (344d), «sabrá que, si Dionisio, o cualquier hombre de menor o mayor importancia, ha escrito sobre los principios primeros y más elevados de la realidad *(phýsis),* él, en mi opinión, ni ha oído ni comprendido nada co-

---

[32] *Rep.* 435a παρ' ἄλληλα... τρίβοντες, ὥσπερ ἐκ πυρείων ἐκλάμψαι ποιήσαιμεν τὴν δικαιοσύνην. Cf. *Ep.* VII, 344b τριβόμενα πρὸς ἄλληλα... ἐξέλαμψε φρόνησις. Una explicación inteligente de esta experiencia, en refrescante contraposición con la interpretación mística que ha sido la favorita en todas las épocas, puede verse en Von Fritz, *Essays,* ed. Anton y Kustas, págs. 412 y sig.

[33] Expresada en el vol. IV, págs. 63 y sigs.; cf. especialmente la pág. 69.

[34] Una opinión contraria puede verse en Krämer, *Idee u. Zahl,* pág. 122, n. 54; *Mus. Helv.,* 1964, págs. 144 y sig. Yo no puedo creer que él y otros aciertan al ver una referencia a las *Leyes* en 344c. *(vid.* Krämer, *I. und Z.,* pág. 123, n. 54). Platón está pensando en las leyes concretas redactadas por legisladores o políticos en ejercicio, como en *Fedro* 276d, donde Hackforth traduce: «o en el papel de un hombre público [δημοσίᾳ se contrapone expresamente a ἰδίᾳ] que, mediante la proposición de una ley, se convierte en el autor de una obra política». Thompson (siguiendo la de Stallbaum «indem er Gesetze gebend eine Staatschrift schreibt») comentó *ad loc.:* «En su capacidad de legislador, el político es en efecto un autor». 258a remacha la observación; *vid.* también 278c. No habría que pasar por alto la nota de Krämer sobre el significado de σύγγραμμα *(l. c.* y *Mus. Helv.,* 1964, pág. 144, n. 17), pero no creo que invalidara la observación que hago en mi texto. Von Fritz, en Anton y Kustas, *Essays,* pág. 428, ha puesto de relieve el carácter de los diálogos como un compromiso entre la palabra escrita y la hablada.

Aquí puede echarse por tierra otro de los argumentos menores de Krämer. En *Mus. Helv.,* 1964, págs. 145 y sig., dice que no habría sido posible que los discípulos de Platón (los «adeptos») debieran sus ideas a los diálogos puesto que la *Carta Séptima* dice respecto de ellos varias veces que los han «oído». Él ha olvidado temporalmente que, en la Atenas de los siglos V y IV, la forma usual de conocer una obra escrita era escucharla leída en voz alta. *Vid.* el vol. IV, págs. 64 y sig. sobre ἀκούειν usado por Tucídides respecto de su historia y por el Sócrates platónico sobre el libro de Anaxágoras (βιβλίον) de filosofía natural. (Παρακούειν 340b6 y παρακούσματα 338d3 [no 341b2] no se refieren por supuesto a los «adeptos».) Este punto lo pone bien de relieve Ryle, en su *P'.s P. Vid.* las págs. 21 y sigs.

[35] Interpretando μύθῳ τε καὶ πλάνῳ como una hendíadis. Πλάνῳ es difícil. Yo no puedo verlo como «digresión», con Harward, Morrow y *LSJ (LSJ* no proporciona ningún otro ejemplo de este sentido). Para Platón es el centro y el corazón de su mensaje. Más probable es la idea de Howald *(Briefe,* pág. 34) de que describe «el avance inseguro y provisional del investigador».

rrectamente sobre el tema. En caso contrario, habría reverenciado estas cosas como las reverencio yo y no las habría expuesto a un tratamiento inadecuado e impropio». Es curioso que a un arrebato tan enfurecido le debamos sólo el resumen personal de Platón de sus principios epistemológicos; no obstante, parece que es así. Es un *mŷthos* porque la experiencia de intuir el Quinto, el Ser más elevado y más cognoscible, no puede comunicarse de una forma literal, sino sólo mediante una metáfora —aquí la metáfora de la chispa y la llama. Platón no ha dudado nunca en admitir la existencia de verdades que sobrepasan los recursos del procedimiento dialéctico. En el *Fedón* y el *Fedro* la inmortalidad puede demostrarse, pero los detalles de la vida fuera del cuerpo y de la transmigración sólo pueden reflejarse de una forma mítica[36]. La naturaleza del alma es una realidad de esta clase: uno no puede decir lo que *es,* sino sólo a lo que se parece *(Fedro* 346a). Esto conduce, a través del símil del carro, al *mŷthos* completo del vuelo más allá de los cielos al reino de las Formas. Nosotros abordamos aquí la cuestión de una vena mística en Platón, sobre la cual la opinión continuará indudablemente dividida según las inclinaciones personales, que pueden leer mucho o poco en las mismas expresiones de Platón. Howald afirmó *(Briefe,* pág. 34) que, al usar la palabra *mŷthos,* él sitúa su espistemología de una forma inesperada «en un marco fantástico-poético e incluso —permítasenos decir— místico». Muchos estarían de acuerdo en que esto es ir demasiado lejos. Probablemente es suficiente decir que él comparó el clímax de su mente con la *epopteía* que se concedía después de la preparación ritual en los misterios eleusinos u órficos: él ha relacionado antes al filósofo con el iniciado [37]. También es cierto que para Platón el Quinto es divino y, en la medida en que la inteligencia puede asirlo, lo ase por su parentesco con lo divino. Nos equivocamos si minimizamos el teísmo de Platón y olvidamos que el fin del filósofo es «hacerse lo más posible semejante a Dios» [38]. Pero lo que sabemos de las religiones mistéricas indican que incluso ellas ofrecían poco que se pareciera a la experiencia de quienes ahora llamamos místicos, sean neoplatónicos, cristianos u otros. Tampoco la filosofía de Platón parece muy cercana a ellos, cuando recordamos el carácter de los Cuatro preliminares, los cuales hay que dominar antes de poder alcanzar el objetivo. El término *«phantastisch»* parece especialmente inadecuado.

---

[36] Cf. el vol. IV, págs. 352 con n. 110 y este volumen, pág. 193.

[37] *Fedón,* 69c-d. *Fedro* 249c.

[38] Ὁμοίωσις θεῷ κατὰ τὸ δυνατόν, *Teet.* 176b; πρὸς τῷ θείῳ γιγνόμενος, *Fedro* 249d.

EL CONOCIMIENTO Y LO INDIVIDUAL: EL PROBLEMA DE PLATÓN

Para comprender una teoría del conocimiento, hay que conocer el problema que su autor pretendía resolver. ¿Podemos nosotros percibir todavía un problema en el caso de Platón? Teniendo en cuenta el status elevado de las Formas en su filosofía, la respuesta que se va a ofrecer aquí puede parecer paradójica e improbable, pero hay que correr el riesgo. Ella consiste fundamentalmente en que Platón se está refiriendo a los objetos individuales, a las «cosas reales» del sentido común, y la vida corriente y su problema es si podemos tener conocimiento de ellas, o, más bien, dado que él reconoce varias clases o grados de conocimiento, qué clase o grado de conocimiento podemos tener. Toda la discusión del *Teeteto* parece confirmar esto (cf. especialmente 208d-209d) y de hecho es un problema perenne. ¿Qué clase de conocimiento tenemos de los objetos individuales, dado que no existe ciencia de ellos? Se puede escribir un tratado científico sobre la conducta de las hormigas, pero no de una hormiga concreta. Elevándonos en la escala biológica, un estudio de un hombre individual puede ser una biografía, una novela o un historial clínico. Si es lo último, el psicólogo, el sociólogo o el antropólogo lo archivará, para que le sirva, junto con otros muchos, como *material* para su estudio, pero su *ciencia* estará en las conclusiones que extraiga de todos ellos, en las teorías que ellos le permitan apoyar o examinar; en otras palabras (un tanto aristotélicas), en las formas comunes que él ha extraído de un montón de datos, que inevitablemente difieren poco tanto en sus detalles individuales como en el fondo.

Platón, por supuesto, dice de las Realidades incorpóreas, «las más bellas y grandes de todas y reveladas sólo por la razón», que «todas nuestras discusiones presentes son por su causa» [39]. Las formas son las «causas» *(aitía)* de las cosas y los sucesos de este mundo, es decir, responsables de sus naturalezas y de una serie de propiedades —colores y sonidos, valores morales y estéticos, etc.— que, a pesar de su mutabilidad, ellas exhiben. Por su propia presencia, por «compartir» o comunicar su naturaleza, por actuar como normas o como quiera que sea, las Formas salvan al mundo sensible de un estado de incomprensible flujo heraclíteo [40]. Pero para Platón, como después para Aristóteles, una causa era, tanto ontológica como lógicamente —y, sobre todo, axiológicamente, o por su valor—, anterior y superior a su efecto. Esto es evidente a lo largo y a lo ancho de su obra, quizá de una manera es-

[39] *Pol.* 286a. Todas las Formas son por supuesto incorpóreas, pero, de momento, se está limitando a las que no tienen semejanzas perceptibles, como la Justicia en cuanto opuesta a la Belleza *(Fedro* 250b-d). Sobre la traducción y la explicación del pasaje de *Pol. vid.* las págs. 191 y sigs., *supra.*

[40] Stenzel observa acertadamente *(Kl. Schr.,* pág. 103) que una Forma no existe sólo en el Quinto plano; posee relaciones con todas las otras fases también.

pecial en la «Criatura viva inteligible», a imitación de la cual se modeló el cosmos en el *Timeo*. Una vez que se postula la existencia de una Forma (ὑποθέμενος, *Fedón* 100b5) —como resultado, en primer lugar, del testimonio de los sentidos [41] *(ib.* 74b)— ella adquiere naturalmente la prioridad, pero es la prioridad de lo *explicans* sobre lo *explicandum*. El punto de partida de la investigación es la curiosidad respecto de los objetos individuales. Aquí están Juan y Santiago, o dos objetos de longitudes diferentes. ¿Qué es lo que hace a uno más alto, o más largo, que al otro? *(ib.* 96d-e). Otras veces miramos un objeto y lo llamamos bello. ¿Por qué? ¿Por qué tiene un color bello? Pero puede perder ese color (como una estatua griega en un museo moderno) y seguir siendo bello. Lo mejor es atenerse a la respuesta segura, «por simple, ingenua e insensata que pueda ser». Que es la belleza en sí la que lo hace bello *(ib.* 100c-d). Así también los sabios son sabios por la sabiduría y las cosas buenas, buenas por el bien *(H. May.* 287c). Estos ejemplos bien conocidos se mencionan simplemente como un recordatorio de que las Formas se postularon por primera vez como una solución a los enigmas sobre nuestra percepción de los fenómenos individuales. Las dificultades fundamentales que planteó su introducción no tienen que ver con su existencia, ni siquiera en el *Parménides* (cf. *Fil.* 15b), sino con su relación con los particulares.

Aristóteles, en un pasaje situado como encabezamiento del cap. II (2), pág. 72, *supra*, ha formulado el problema de un modo sucinto y lúcido y, *mutatis mutandis*, una mirada al tratamiento que hace del mismo puede ser instructiva también para el propósito que nos ocupa. Las cosas *mutanda* surgen del hecho de que, en su ontología, Aristóteles es un platónico sin las Formas trascendentes. Es posible que no las soportara, pero heredó de su entrenamiento académico un sentido de la importancia suprema de la forma que nunca abandonó. Él partió de la premisa lógica de que sólo los particulares —*este* hombre, *este* caballo— poseen existencia plena, o, como él expresa, son substancias en el sentido primario *(Cat.* 2a11-14). Los universales no tienen una existencia independiente. Podemos decir «el hombre engendra al hombre», pero un «hombre» semejante no existe; queremos decir que Peleo engendró a Aquiles, tu padre a ti, etc. *(Metaf.* 1071a19-22). No obstante, el concepto de universales, o formas, es necesario si queremos llegar a una comprensión mejor de las substancias primarias. Él llega a llamarlas incluso substancias secundarias [42], y cuando dice que no existen, sólo quiere decir

---

[41] *Vid. Fedón* 74b y cf. la pág. 180 con n. 327, *supra*, sobre *Pol.* 285b1.

[42] Algunos piensan que en *Metaf.* Z los universales han usurpado incluso en su mente la posición de la substancia primaria, marcando un cambio respecto de las *Categorías*. Esto puede ser dudoso, pero tendrá que esperar hasta que podamos dirigir toda nuestra atención a Aristóteles. Su descuidado uso del lenguaje está lleno de trampas para los incautos. Él puede aplicar el término τόδε τι (individual) a la naturaleza específica o forma *(Metaf.* 1070a11, 1042a29, 1049a35). En 1039a14-23 ve la dificultad.

que no tienen de hecho una existencia *separada*, aunque, dado que son definibles, están separadas en el pensamiento de los objetos concretos de los que ellas constituyen el elemento formal [43].

Consideremos a continuación la distinción aristotélica entre lo que es reconocible de inmediato para nosotros (los individuales concretos sensibles) y lo que es más plenamente cognoscible en su propia naturaleza (la forma definible o el carácter específico, la substancia secundaria, la substancia o esencia *de* las primarias). «Hablando desde un punto de vista lógico, los universales son anteriores, pero, en nuestra percepción, los objetos individuales se presentan primero» [44] y nosotros debemos empezar (como empezó Platón en el *Fedón*, puesto que todo el mundo debe hacerlo) por las cosas que se nos presentan de inmediato *(EN* 1095b2-4). Ellas son los datos, el único punto de partida que tenemos. Sin embargo, aunque estos objetos individuales son indefinibles, los conceptos que el filósofo extrae de ellos no son meras estructuras lógicas, castillos en el aire sin base en la realidad, puesto que incluso la sensación confiere una conciencia del primer universal o forma específica. «Nosotros percibimos lo individual», dice él *(An. post.* 100a17-b1), «no obstante, la percepción es del universal, por ejemplo, de hombre, no precisamente de Calias, *un* hombre». Es un intento de defender la inducción como argumento formalmente válido, lo cual no puede hacerse por supuesto sobre una base puramente empírica. De aquí la concepción del elemento formal común en una serie de particulares como la *substancia* de esa serie, una realidad que es *descubierta* por el investigador. Aristóteles, por consiguente, en clara contraposición con Platón, equipara la sensación con la intuición *(noûs* o *nóēsis)*, considerada no como la visión final —porque no hay ninguna—, sino como la facultad mediante la cual damos el primer paso hacia el conocimiento a través de la definición por el género y la especie, el más cercano que la ciencia puede conseguir para la comprensión del caos nunca plenamente comprensible de las apariencias. Círculos individuales de bronce o madera (porque un círculo es también el ejemplo de Aristóteles) no pueden definirse, sino reconocerse «mediante la sensación o *nóēsis*» [45]. La única explicación que se ofrece es que la inteligencia está constituida de una forma que posibilita esta experiencia *(An. post.* 100a13). Cuando no se los percibe realmente, su existencia verdadera está en duda, pero la definición general siempre habla de ellos y los reconoce *(Metaf.* 1036a2-8).

También para Platón la sensación proporciona la conciencia inmediata

---

[43] Están χωριστὰ λόγῳ, en cuanto opuestas a ἁπλῶς, *Metaf.* 1042a26.

[44] *Metaf.* 1018b32. Sobre ésta y una afirmación similar en *An. post. vid.* la pág. 130, *supra.*

[45] *Metaf.* 1036a2-8. Los dos se identifican de una forma más absoluta en *EN* 1143b5 ἄισθησιν, αὕτη δ'ἐστὶ νοῦς. El mismo Platón dijo en *Teet.* (202b5-6), respecto de lo que llamó allí elementos o letras individuales, que no pueden explicarse o conocerse antes de percibirse. Cf. con el texto que nos ocupa las págs. 132 y sig., *supra.*

del objeto individual, pero *noûs* o *nóēsis* no desempeñan ningún papel en esta fase. El filósofo tiene que ingeniárselas. En primer lugar, él, como sus compañeros, debe adoptar para él un nombre, no un nombre propio, sino uno que lo relacione con los demás de su clase. («¿Esto que estoy viendo es un *puñal?»;* «¿Reconocí la *justicia* de él?»). ¿Pero cómo es posible, a menos que uno conceda a Aristóteles que, incluso en el acto de la percepción, se le ofrece a la mente una idea de lo que tienen en común todos los miembros de una clase nombrada? De manera que Platón creyó también que a todo el mundo se le concede el don de generalizar, pero por una razón diferente, porque las almas humanas han visto las Formas directamente cuando ellas se encontraban fuera del cuerpo y, a través de la facultad humana del razonamiento discursivo *(logismós)*, no del *noûs*, puede empezar el viaje largo y laborioso hacia el redescubrimiento de las mismas [46]. Las naturalezas filosóficas lo continúan hasta que la *nóēsis* les concede la recompensa final por sus esfuerzos. La segunda fase, que podría llamarse socrática, sirve para evitar el peligro de que los dos participantes en la dialéctica puedan tener «sólo el nombre en común, mientras que cada uno tiene su propia idea particular de la realidad a la que lo está aplicando» [47]. Aquí la habilidad dialéctica relaciona su objeto con los demás del mundo mediante la reunión y la división, y lo define de esa manera. Suele pensarse que el fin de la dialéctica es el descubrimiento de las Formas más elevadas y más abarcadoras, o incluso de los principios más elevados, si es que existen. Eso es una parte de ella, pero el objetivo final es alcanzar, mediante divisiones correctas sucesivas en géneros y especies, la clase más pequeña definible —las especies atómicas o indivisibles— y acercarse así lo más posible a lo individual [48]. Sólo entonces es correcto dejar que los miembros individuales «desaparezcan en lo ilimitado» [49].

La lección extraída de los diálogos concuerda con la *Carta Séptima* (343e

---

[46] *Fedro* 249b-c (vol. IV, págs. 409-410). Esta facultad está estrechamente relacionada con el «don de los dioses a los hombres» de *Fil.* 16c, que se ocupa de lo uno y lo múltiple, el límite y lo ilimitado. Por supuesto que es posible racionalizar a Platón eliminando la *anámnesis* y lo demás como adornos mitológicos o alegóricos, pero esto sería (como espero que haya quedado claro de mi estudio de *Fedro)* aislarnos a nosotros mismos de lo que es, nos guste o no, una parte integral de su *Weltanschauung*.

[47] *Sof.* 218d. Uno podría podría pensar en un oficial de la República Democrática Alemana y en un miembro del Partido Demócrata Americano discutiendo los méritos de la democracia sin un acuerdo previo sobre su definición.

[48] *Fedro* 277b, ὁρισάμενός τε πάλιν κατ' εἴδη μέχρι τοῦ ἀτμήτου τέμνειν (vol. IV, págs. 409 y sig.): *Sof.* 229d (después de varias divisiones ellos deben considerar aún) ἆρ' ἄτομον ἤδη ἐστὶ πᾶν ἤ τινα ἔχον διαίρεσιν. Sobre la *diaíresis vid.* las págs. 143-47, 180-82, *supra.* Stenzel dijo que su fin era realmente «llevar la realidad individual al seno de la ciencia» (vol. IV, pág. 55, n. 17) y, aunque esto es inalcanzable, yo doy la bienvenida a su confirmación de que éste era en efecto el problema de Platón.

[49] O lo indefinido *(ápeiron)*, *Fil.* 16c-e. Cf. la pág. 224, n. 38, *supra.*

y 344b-c). Los Cuatro (el objeto sensible o dato, su nombre, la definición y la clasificación científica) sólo pueden decir a la inteligencia qué *clase* de cosa es cada individual (ἕκαστον): es decir, ellos clasifican, pero no diferencian entre los miembros de la misma *infima species* [50]. En la vida corriente hacemos eso a las claras, como podría decirse, mediante la sensación [51]: nosotros señalamos a un canario de una pareja y decimos «Me llevo ése». Pero la identificación patente de una «copia» o «imagen» sensible no es la idea platónica del conocimiento. Por eso, cuando uno se ha puesto de acuerdo sobre los nombres, ha definido por medio de la reunión y la división y organizado los hallazgos propios en una ciencia —natural, ética o política—, sólo entonces, y sólo si nuestra mente es afín al Quinto, lo real, lo semejante a la divinidad *(Fedro* 249c6-d1), y si además uno ha tenido la oportunidad de frotar sus propias ideas con las de sus compañeros que persiguen intereses comunes, sólo entonces, repito, arderá la llama. Entonces, en un destello de inteligencia, el filósofo no sólo ve las Formas divinas y cualesquiera otros principios más elevados que puedan existir, sino también, en la medida en que lo permiten las limitaciones humanas [52], las cosas de este mundo tal y como es cada una de ellas esencialmente y no sólo en relación con el concepto de su clase, porque todas y cada una de ellas están estampadas con la imagen de una Forma, la cual, como también diría Aristóteles de sus formas completamente inmanentes, constituye su Ser o Substancia [53] y, hablando en lenguaje humano, responde a la pregunta de lo que implica ser esa cosa.

---

[50] Aristóteles describió el mismo dilema (ἀπορία, *Metaf.* 1039a14-15: εἰ γὰρ μήτε ἐκ τῶν καθόλου οἷόν τ' εἶναι μηδεμίαν οὐσίαν διὰ τὸ τοιόνδε ἀλλὰ μὴ τόδε τι σημαίνειν κτλ.

[51] Además de equiparar la sensación con el *noûs*, Aristóteles lo definió como «una capacidad innata de discernimiento» *(An. post.* 99b35).

[52] Κατὰ δύναμιν, *Fedro* 249c5; cf. *Tim.* 29d. Sobre la concepción platónica del conocimiento como trato directo *vid.* las págs. 79-81, 120 y sig., *supra.*

[53] Οὐσία, τί ἦν εἶναι; en términos platónicos el τί, no precisamente el ποῖόν τι.

VIII

LA METAFÍSICA «NO ESCRITA» DE PLATÓN

INTRODUCCIÓN: LA TESIS MODERNA [1]

Al lector que, por estos volúmenes o (hay que esperar) por los propios diálogos de Platón, ha aprendido a admirarlo, con todos sus defectos, como un gran filósofo, se le podría aconsejar perfectamente que se saltara este capítulo. Trata exclusivamente de testimonios indirectos, que llevan inevitablemente a la controversia, y sólo sembrarán confusión y empañarán la vívida impresión que nos dejaron los diálogos. Al historiador, sin embargo, se le podría censurar con razón por ignorar un tema que está originando actualmente una agitación tan grande entre los especialistas platónicos.

Siempre se ha sabido, y ha sido objeto de amplia discusión [2], que Aristóteles menciona ciertos principios metafísicos de Platón que, al menos en su

---

[1] El profesor E. N. Tigerstedt, autor del libro *Interpreting Plato*, 1977, me envió su obra cuando este volumen estaba ya en manos de la Imprenta. Si hubiera aparecido antes, con seguridad que habría hecho un uso considerable de una obra tan estimulante, fresca y llena de un buen juicio. Tal y como están las cosas, sólo puedo añadir una nota aquí para recomendar especialmente su capítulo sexto, «The Hidden System», una crítica de aquellos a los que el autor llama «Esotéricos». Una sola cita no puede hacerla justicia, pero mostrará su punto de vista (pág. 83): «Parece una obstinación absurda rechazar o despreciar las *ipsissima verba* de un filósofo en favor de informaciones obscuras y contradictorias, de segunda o tercera mano, de lo que él podría haber dicho posiblemente». El lector hallará también en las notas de Tigerstedt una selección de referencias a la literatura especializada más completa que la que se ofrece aquí.

[2] De las discusiones anteriores a 1959, pero aún comparativamente recientes, pueden mencionarse Robin, *La théorie platonicienne des Idées et des Nombres d'après Aristote*, 1908; Stenzel, *Zahl und Gestalt bei Platon und Aristoteles*, 1924, 3ª ed., 1959; De Vogel, (1) «La dernière phase de la philosophie de Platon et l'interprétation de Leon Robin» (orig. 1947), (2) «Problems concerning Plato's Later Doctrine» 1949 (pero ahora en su *Philosophia* I, 1970); Wilpert, *Zwei aristotelische Frühschriften über die Ideenlehre*, 1949; Leisegang, en *RE* (1950), cols. 2520-22; Ross, *PTI*, cap. IX, «Plato's Unwritten Doctrines» y los capítulos siguientes, 1951. Un examen reciente de la opinión desde finales del siglo XVIII está en Cherniss, *ACPA*,

expresión, y, como se piensa en general, en su contenido, difieren de las lecciones que pueden extraerse de los diálogos. Más información puede espigarse en sus comentaristas griegos desde el siglo III al VI d. C. Desde 1959 este tema ha saltado al primer plano del debate platónico merced a los esfuerzos de un grupo de especialistas, que tuvo su origen en Tubinga [3], para llevar a cabo un estudio más profundo y sistemático de la «doctrina no escrita» y su relación con los diálogos [4]. Puesto que su efecto general ha sido restar importancia a los diálogos como representación de la filosofía platónica, es natural que se hayan encontrado con la oposición de los especialistas que los veneran y no pueden creer que Platón haya producido unas obras filosóficas compuestas con tanto cuidado y, en algunos casos, de tanta profundidad, con la exclusiva finalidad de alentar al estudio de la filosofía y plantear algunos de sus problemas, reservando la solución para una discusión privada con alumnos selectos [5]. De aquí la sospecha en algunas mentes de que «el proceder de Krämer, a pesar de sus méritos, tiene la consecuencia desafortunada de inducirnos a rebajar la importancia central de los diálogos en favor de lo que debe ser considerado como un testimonio secundario fragmentario y conjetural» [6].

págs. IX-XXII. Sobre su propia posición, altamente escéptica, *vid.* su *The Riddle of the Early Academy*, 1945 (trad. alemana 1966). Grote criticó a los precursores de la Escuela de Tubinga, *Pl.* I, págs. 273 y sig.

[3] Por ello conocida ya como «la Escuela de Tubinga» («die Tübinger Schule Schadewalds», Gadamer, *Idee u. Zahl*, pág. 9, y otros).

[4] La fase moderna la inauguró el libro de H. J. Krämer, *Arete bei Platon und Aristoteles: zum Wesen u. Gesch. der plat. Ontologie*, 1959, y la continuaron él y K. Gaiser en una serie de publicaciones. Krämer tiene un aliado poderoso en Düring, *vid.* su *Aristoteles*, 1966, págs. 183 y sig. (Téngase en cuenta especialmente *P.'s ungeschriebene Lehre*, 1963, 2.ª ed., 1968, de Gaiser.) Dado que el grueso de la investigación es en alemán, los lectores de lengua inglesa pueden dar la bienvenida al libro breve, pero útil, de G. Watson, *P.'s Unwritten Teaching* (1973 en la página del título, publicado realmente en 1975). El autor, que trabajó un año en Tubinga, hace plena justicia a los diálogos y lleva a cabo un valiente intento de adecuar la teología de Platón al esquema. Una orientación puede verse en la introducción de J. Wippern a *Das Problem der ungeschriebenen Lehre P.'s*, págs. VII-XLIII. Importantes colecciones de ensayos son *Idee u. Zahl*, ed. Gadamer, 1968, resultado de un simposio; *Das Platonbild*, ed. Gaiser, 1969, que comienza con Shleiermacher y *Das Problem der ungeschr. Lehre P.'s*, ed. Wippern, 1972, que se remonta a 1918. Un presentador entusiasta de «las doctrinas no escritas» es J. N. Findlay, en *Plato: the Written and Unwritten Doctrines*. Bibliografía puede verse en Gaiser, *PUL*, págs. 565-71, con un suplemento en la 2ª ed., págs. 575-77, y Wippern, *Das Problem*, págs. 449-64 (incluyendo muchas revistas).

[5] Puesto que Krämer ve en el Platón de los diálogos sólo «der Protreptiker, Elenktiker, Problematiker» (*Platonbild*, pág.199), es natural que desee buscar algo más positivo en otros lugares. ¿Pero no es esto un menosprecio serio de su contribución a la filosofía?

[6] S. Rosen, *P.'s Symp.*, XVI. Krämer y Gaiser han mantenido resueltamente su posición contra críticas poderosas como las de Vlastos en *Gnomon*, 1963 (reimpr. en su *Plat. Stud.*, págs. 379-98). Aquí no se intentará un crítica tan detallada. Lo mejor es leer probablemente a

Es natural que el tema vaya después de la discusión de la *Carta Séptima*, que proporciona gran parte de los testimonios indirectos respecto de la posible existencia de una «doctrina no escrita» [7]. Algo se ha dicho ya sobre ella (vol. IV, págs. 13-16, 69), así como de la cuestión estrechamente relacionada de la actitud de Platón ante la palabra escrita *(ib.*, págs. 63-69). Todo lo que puede hacerse aquí es alertar al lector sobre la existencia de la cuestión y ofrecer unas pocas observaciones generales y una indicación respecto de la clase de testimonios disponibles. De cualquier forma, uno de los del grupo de Tubinga ha dicho que, aunque sus investigaciones han hecho ya posible una comprensión nueva de muchos aspectos de la filosofía de Platón, la mayor parte de la obra sigue llevando la delantera [8]. Si ello es así, cualquier juicio en esta fase debe ser sólo provisional.

En el meollo de la nueva interpretación está la tesis de que la enseñanza de los primeros principios que Aristóteles y sus comentaristas atribuyeron a Platón no fue, como solía creerse, un desarrollo tardío de su filosofía, sino que está detrás de sus diálogos, como un presupuesto tácito, al menos desde la *República* en adelante, e incluso en el *Menón* y el *Lisis* [9]. Esta ocultación fue deliberada [10].

Von Fritz, en *Phron.*, 1966 (versión inglesa de Anton y Kustas, *Essays*, 1971), con la respuesta de Krämer, en *AGP*, 1969, págs. 22-29. Más reciente es el artículo de A. Graeser, en *AGP*, 1974, un rechazo muy bien fundamentado de la relación entre la doctrina no escrita y algunos de los diálogos. G. J. de Vries ha escrito también una crítica bajo el título de «Plato's Unwritten Doctrine: an attempt at deflation», que aparecerá en *Museum Philologicum Londinense* vol. III, 1977.

[7] De aquí títulos como «La VII epistola e Platone esoterico» (Isnardi Parente, en *RCSF*, 1969) y «The Philosophical Passage in the Seventh Letter and the Problem of Plato's Esoteric Philosophy» (Von Fritz, en Anton y Kustas, *Essays)*.

[8] «Fas alles ist noch zu leisten», Wippern, *Das Problem der ungeschr. Lehre P.'s* pág. XLIII.

[9] *Vid.* especialemente Krämer, Ἐπέκεινα τῆς οὐσίας, *AGP*, 1969 y su ensayo sobre *Prinzipienlehre und Dialektik*, en *Das Problem*, 1972. En *Arete*, pág. 502, dice que no hubo nunca una fase en la obra escrita de Platón que no presuponga la *Prinzipienlehre* (es decir, del Uno como el primer principio del Ser). Gadamer *(I.u.Z.*, pág. 13) la llama «la estructura numérica del logos» y halla indicios de ella en los diálogos de una fase temprana.

[10] Krämer, en *AGP*, 1969, págs. 22 y 23, notas 67 y 68, se opone al rechazo de Von Fritz de «eine absichtlich ungeschriebene Lehre». Sobre la cuestión de una doctrina «secreta» y su relación con los diálogos es difícil saber con seguridad cuál es la opinión de los especialistas de Tubinga. Krämer usa indudablemente «esotérica» y «secreta» *(geheim)*, en *Arete* y otros lugares (y ha definido su uso de esotérico en *Platonbild*, pág. 204). No se trataba de la imposibilidad de una formulación verbal (como la *Carta Séptima* podría dar a entender), sino de «una ocultación deliberada» *(Mus. Helv.*, 1964, pág. 154; no obstante, en *Platonbild*, pág. 198, usa la palabra *«unsagbar»* aplicada a «lo esencial»). En el mismo artículo sostuvo que la enseñanza platónica en el interior de la Academia disfrutó de prioridad sobre los diálogos, en lo que se refiere al método como al contenido. Dos páginas después, dice que el contenido de los diálogos, aunque no es falso, está «subordinado» al de la enseñanza oral, que constituía «una doctrina esotérica especial» *(l. c.*, págs. 151, 153 n. 39, 154, 155). «Platón no consideró el diálogo como substancialmente de igual valor, sino que aplicó la desvalorización *(«Abwertung»)* de la

Un ejemplo sería la negativa de Sócrates a describir el Bien en sí en la *República*[11].

La escuela de Tubinga, como he dicho, ha recibido su parte de críticas pormenorizadas, a las cuales yo no me propongo añadir nada, pero siguiendo el espíritu de la afirmación franca de Wippern de que «sólo se han dado los primeros pasos provisionales», yo ofrezco unas pocas observaciones generales sobre las precauciones que parecen aconsejables[12].

1. La enseñanza no escrita, se nos dice, concierne básicamente a la *«Prinzipienlehre»* de Platón, a su doctrina de los principios o fuentes últimas *(archaí)* del ser. Indudablemente ellos deben estar a la cabeza de cualquier ontología. Las dudas surgen cuando, en el caso de Platón, se asimilan tan estrechamente a los de los presocráticos, como si de un mero tratamiento de la misma cuestión se tratase. «Con su *Prinzipienlehre* Platón aparece ante todo como un continuador de la filosofía presocrática del *arché*». Todo el planteamiento ontológico de Platón, y el problema de su formulación, viene determinado por la especulación presocrática sobre el *arché*[13]. Es indudable que él debía mucho a los pitagóricos, pero al relacionarlo con los presocráticos en general uno sospecha que sus intérpretes se han dejado extraviar por Aristóteles[14]. Aristóteles es una fuente de información inestimable para sus predecesores, a condición de que se tengan en cuenta sus propios hábitos mentales. Uno de ellos es la tendencia a considerar que los filósofos primitivos forman una progresión lineal, intentando uno tras otro resolver los mismos problemas partiendo de los mismos presupuestos básicos. Un ejemplo notable es *Fís.* 189b8-16, donde equipara una oposición física de los presocráticos como den-

escritura esencialmente también a sus diálogos». «La desvalorización platónica de la escritura alcanza al mismo tiempo a sus propios escritos» *(l. c.*, págs. 146, 147). Las informaciones sobre la enseñanza oral confirman «que es cuestión de una doctrina especial» *(«Sonderlehre»)* que se aparta de los diálogos *(Platonbild*, pág. 206). No obstante, en el mismo ensayo (pág. 221, n. 40), puede decir «que no se trata de una «desvalorización» de los diálogos en favor de la enseñanza en el interior de la Academia» y, en *Idee und Zahl* (pág. 150), repite que de la doctrina no escrita, adecuadamente entendida, no se sigue ni una doctrina secreta ni una desvalorización de los escritos platónicos. También Wippern, en su indispensable introducción al tema, niega que haya que llamar a la doctrina que se enseñaba en la Academia secreta o esotérica, y describe los diálogos (de una forma platónica, pero un tanto oracular) como un εἴδωλον de la «filosofía de los principios» *(Das Problem*, págs. XXXIV y sig. con n. 33). En la apertura del simposio que tuvo como resultado *Idee und Zahl*, Gadamer sugirió que habría que desterrar por completo de sus discusiones los conceptos *(«Begriffe»)* de doctrina esotérica y doctrina secreta.

[11] 506d-e, cf. 535a. Pero *vid.* el comentario en la pág. 451, *infra.*

[12] Insistiendo en la naturaleza provisional de sus resultados y, por ello, de toda crítica, yo deseo expresar mi gratitud a los profesores Krämer, Gaiser y Wippern, quienes me han enviado pruebas de imprenta de algunas de sus contribuciones más importantes, al igual que han hecho algunos de sus críticos.

[13] Wippern, *Das Problem*, pág. XLV; Krämer, *Platonbild*, pág. 224.

[14] *Vid.* De Vogel, *Philos.* I, págs. 272-74 y los pasajes que se citan allí.

so y raro con la doctrina posterior del Uno y el exceso y el defecto como *archaí* universales [15].

2. Este énfasis en considerar a Platón como sucesor de los filósofos presocráticos del *arché* trae consigo la consecuencia desafortunada de que se ignora por completo la influencia de Sócrates. Uno tras otro, los ensayos sobre la doctrina no escrita no lo mencionan en absoluto, y otros, a lo sumo, se limitan a citarlo de pasada [16].

3. Como se ha mencionado ya, el rechazo de que los diálogos puedan expresar un auténtico mensaje ontológico, «la afirmación repetida de que la filosofía real de Platón no reside en los diálogos, que... poseen sólo un carácter protréptico» [17], excluye gran parte de lo que podrá hallar en ellos un lector perspicaz.

4. Afirmar que para Platón todos los escritos y, por ello, sus propios diálogos, son «sólo un juego» [18] es injustificablemente crudo, como espero que se ha demostrado con relación al *Fedro* y la *Carta Séptima* (que son pruebas de Krämer), en el vol. IV, págs. 63-69.

5. La cuestión de la evolución. En las págs. 222 y sig. de *Platonbild*, Krämer dice: «Debemos librarnos a nosotros mismos por todos los medios de la idea de que los diálogos de Platón reflejan de principio a fin una evolución interna de Platón... La sucesión de los escritos platónicos sigue ante todo otras leyes: didácticas, protrépticas, artísticas... La evolución *intra-académica* [la cursiva es de Krämer] de Platón, que indudablemente tuvo lugar en detalles concretos, es difícil de establecer porque los diálogos no proporcionan criterios fiables para ello» [19]. Si yo entiendo esto de un modo correc-

[15] Respecto del *arché* de los presocráticos podría ser útil consultar el índice al vol. I, *s. v.* F. P. Hager, en *Studia Philosophica*, 1964, ha argumentado de una forma enérgica que la *Prinzipienlehre*, tal y como la describen Krämer y Gaiser, no es de Platón, sino de sus discípulos.

[16] Krämer tiene una nota digna de atención, *Platonbild*, pág. 227, n. 51. Ha sentido siempre, dice él, que el elemento socrático por sí mismo era insuficiente para explicar la doctrina de los dos mundos y las Formas. (Es cierto que el pitagorismo puede jugar una parte importante: *vid.* el vol. IV, págs. 44 y sig.) Pero, continúa, «en la *Prinzipienlehre* se hace patente el elemento mediante el cual el platonismo difirió de Sócrates *desde el principio*, es decir, la especulación presocrática sobre el *arché*» (la cursiva es mía). Él, no obstante, hace correciones parciales en «Verhältnis von P. und A.», *Zeitschr. f. ph. Forsch.*, 1972. *Vid.* especialmente las págs. 349 y sig.

[17] Reseña de Mittelstrass de *Ungeschriebene Lehre* de Gaiser, en *Phil. Rundschau*, 1966, pág. 38.

[18] «Die Schriften nur ein Spiel sind» (Krämer, *Platonbild*, pág. 198).

[19] Para dar un ejemplo, Krämer incluye entre los logros fundamentales de sus investigaciones en *Arete* la demostración de que, dado que Platón habla de κόσμος y τάξις en *Gorg.* (503e-504d; vol. IV, págs. 291 y sig.), y de la justicia y la σωφροσύνη como un estado orde-

to, ello equivale a afirmar que la mayor parte de los estudios especializados sobre Platón durante casi dos siglos se apoyan en premisas falsas y deberían ser desechados. Cuando uno compara los testimonios y los métodos de argumentación que sostienen estos estudios con los testimonios y métodos que se emplean para echarlos abajo, uno no puede sentir que posean validez alguna los argumentos que se esgrimen contra la evolución filosófica real de los diálogos.

6. Al describir lo que ahora se llama la enseñanza esotérica o intra-académica de Platón, Aristóteles con frecuencia no lo menciona por su nombre, sino que habla de «nosotros» (es decir, los miembros de la Academia) o de «los que creen en las Formas» o algo parecido. Krämer argumenta con contundencia en favor de «un sistema académico común» apoyado por Platón y sus seguidores por igual, sosteniendo que es antihistórico intentar separarlos. Esto, por supuesto, allana de una forma considerable el camino para una reconstrucción de las ideas de Platón a partir de los testimonios aristotélicos. Por otra parte, sabemos (por las mismas fuentes, Aristóteles y sus comentaristas) que Jenócrates, Espeusipo y otros académicos primitivos (incluyendo por supuesto a Aristóteles en persona, a pesar de que siga usando el estilo «nosotros») se alejaron en aspectos importantes de la fiolosofía de su maestro. Además, Aristóteles alude en más de una ocasión a diferencias entre partidarios diferentes de las Formas. Parecería que no se ha llevado a cumplimiento aún la tarea preliminar del historiador de, o bien probar la existencia de un sistema único platónico-académico, o desenredar (si los testimonios lo permiten) a Platón de los demás [20].

---

nado del alma, por consiguiente «en la doctrina del Ser como κόσμος-τάξις *(Seinslehre)* del *Gorgias»*, al igual que en los diálogos posteriores, está ya presente «el modo general de ser de todo lo que existe *(die allgemeine Seinsweise alles Seienden)* que fluye de las causas primarias, el Uno y lo Múltiple». *(Vid. Arete,* pág. 471, y *AGP*, pág. 24, n. 69.)

[20] Cf. Ross, *PTI,* págs. 151-53. Sobre la opinión de Krämer podemos hacer referencia a *Platonbild,* pág. 210. Un número de pasajes de Aristóteles hacen difícil sostenerlo, entre ellos οἱ μὲν en *Metaf.* 1091b13 y ὁ μὲν en la línea 32; los οἱ δὲ... οἱ μὲν... ὁ δὲ... τῷ δὲ... οἱ μὲν... οἱ δὲ... οἱ δὲ en 1087b4, 5, 6, 8, 13, 16, 17. Todos ellos parece que aluden a diferencias entre hombres que creen todos por igual en «substancias inmutables» (1087a31). Cf. *Fís.* 189b15, τῶν ὑστέρων τινες y οἱ μὲν... οἱ δὲ que sostienen opiniones diferentes sobre la relación entre las Formas y los números, en *Metaf.* 1080b11-16. De nuevo, en 1080b21-3, ¿quién es el «otro» que sostiene que «sólo existen el número primero, el de las Formas» (o «es uno», sea lo que sea lo que cada uno puede querer decir), como opuesto a «alguno» que lo identifica con el número matemático? Cherniss tiene mucho que decir sobre este tema en su *Riddle.*

UNA MIRADA A LOS TESTIMONIOS

Debe ser necesariamente selectiva [21]. Se suele partir de dos pasajes:

1) *Las «doctrinas no escritas»* [22]. En uno de los momentos en que menos se está refiriendo a él *(Fís.* 209b14), Aristóteles alude a «Platón en lo que se llaman las doctrinas no escritas» (ἄγραφα δόγματα). Teniendo en cuenta que él atribuye a Platón algo que no se halla en los diálogos, la suposición natural es que pertenece a ese legado oral al que se ha hecho mención. Parece que lo que en el *Timeo* se llama el espacio o la Matriz del devenir (lo que Aristóteles acertada o desacertadamente identificó con su «materia» o substrato propios) se refería a lo que en las doctrinas no escritas se denominaba «lo grande y lo pequeño» [23]. Otras referencias a lo grande y pequeño (en ocasiones no hay artículo delante de «pequeño») sugieren que se trataba más de un cambio de terminología que de substancia, siendo lo grande y lo pequeño la expresión platónica para el elemento infinito, o, al menos, indeterminado, que carecía del *kósmos* impuesto por el número y la medida (págs. 446 y sigs., *infra).*

2) *«Sobre el Bien» de Platón.* Aristoxeno, cuyo gusto por el chismorreo picante y por la antipatía por Platón están perfectamente atestiguados, nos cuenta una historia divertida, que, según dice, era favorita de su maestro Aristóteles. La lección moral que se extrae de ella él entiende, como Aristóteles, que afecta seriamente a su propia obra, es decir, que a un auditorio eventual habría que advertirlo siempre sobre el tema general de una conferencia [24]. Platón dio una vez una conferencia sobre «El Bien». La mayoría de los asistentes esperaba oír una charla práctica sobre los «bienes humanos» reconocidos por la sociedad griega, como la riqueza, la salud, la fuerza y la felicidad en general. Cuando resultó que ella trataba de matemáticas —aritmética, geometría y astronomía— y la tesis de que el Límite es el Bien, una

[21] La más fácil de consultar es la colección de pasajes en De Vogel, *Gr. Phil.* I, págs. 278-81. Gaiser ha publicado una colección de *Testimonia Platonica* como un apéndice a su *P'.s ungeschriebene Lehre,* págs. 443-567, que abarcan (A) la organización, los fines y los estudios matemáticos de la Academia e información general sobre Platón como maestro, (B) el contenido de la doctrina no escrita.

[22] Respecto del rechazo de Cherniss a conceder importancia a las doctrinas no escritas de Platón, *vid.* su *Riddle,* especialmente las págs. 15-17, criticado por Ross, *PTI,* págs. 142 y sigs.

[23] Comparando 209b13-16 con 209b35-210a2. El concepto de la matriz, o espacio, en *Tim.* se ha discutido en las págs. 277-84, *supra.*

[24] Aristox., *Elem. Harm.* 2, pág. 30 [Meibom], 122 [Macran]; también Gaiser, *test.* 7, De Vogel 364c. Ninguno, sin embargo, cita el pasaje entero. Sobre ello *vid.* el texto mismo o Düring, *Ar. in Anc. Biog. Trad.,* págs. 357 y sig. En cualquier caso merece la pena leer sus comentarios.

Unidad [25], les pareció a ellos completamente paradójica y algunos mostraron desdén y otros ira. La razón fue, dice Aristoxeno, que ellos no estaban preparados y, al igual que los erísticos, simplemente iban ansiosos a la búsqueda del *nombre* «Bien».

Esta historia de un contemporáneo o casi contemporáneo [26] deja indudablemente algunas preguntas sin respuesta. Es evidente que la conferencia se dio, a no dudarlo, en el gimnasio público de la Academia (Düring, *o.c.*, pág. 359), ante un auditorio público carente de instrucción, del tipo del que se congregaba para oír las *epideíxeis* de los sofistas. Lejos de estar capacitados para oír la doctrina «intra-académica» de Platón, es posible que ni siquiera conocieran los diálogos o algo sobre Sócrates, que enseñó que el bien era conocimiento y que los considerados «bienes» podrían llevar a causar un daño [27]. ¿Por qué se le iba a haber pasado a Platón por la cabeza (especialmente a la luz de lo que dijo en la *Carta Séptima)* revelar ante una muchedumbre tan indigna la base matemática esotérica y elevadamente técnica de su filosofía del Bien como Límite y Unidad? Las fuentes posteriores lo único que hacen es ahondar el misterio, porque Simplicio dice que «la conferencia (o el curso) [28] de Platón sobre el Bien» contó con la concurrencia de sus propios discípulos, citando por su nombre a Aristóteles, Espeusipo, Jenócrates, Heraclides e Histieo. Después, ellos pusieron por escrito sus propias versiones y conservaron de ese modo su contenido [29]. La versión de Aristóteles (llamada también «Sobre el Bien»), de la que tenemos unas pocas citas atestiguadas [30], estuvo aún a disposición de Alejandro de Afrodisias (siglo III d. C.), pero probablemente no de los comentaristas posteriores [31]. Para los especialistas de Tubinga «So-

[25] Siguiendo el sentido dado por De Vogel, *Gr. Ph.* I, pág. 274, n. 1. A mí al menos me parece muy improbable que el término griego típicamente platónico de πέρας tenga aquí sólo la fuerza adverbial de «finalmente» («como culminación de todo», Ross), como Cherniss *(Riddle,* pág. 87, n. 2), Ross, Krämer y otros han pensado *(vid.* Vlastos, *Plat. St.*, pág. 393, n. 21). No hay nada extraño en la construcción gramatical o el orden de palabras.

[26] Dejando a un lado a Aristóteles, el nacimiento de Aristoxeno se sitúa entre el 375 y 360 a. C.

[27] *Vid.*, por ejemplo, *Menón* 87e y sigs., *Rep.* 496b; Jen., *Mem.* IV, 2, 32.

[28] El singular ἀκρόασις, que aparece tanto en Aristoxeno como en Simplicio, se usaba para denominar ambas cosas. Ross *(PTI,* pág. 148) se mostró a favor de un curso, pero Allen *(Euthyphro,* pág. 143) objetó razonablemente que «la recepción que describe Aristoxeno hace difícil creer esto».

[29] Simpl., *Fís.* 151, 8-11; 453, 28-30 (Ross, *frs.*, pág. 17, Gaiser, *testt.* 8, 23B). Lo que se dice en este apartado modifica un poco las observaciones del vol. IV, págs. 31 y sig.

[30] Existen algunas pruebas de que el Περὶ τἀγαθοῦ aristotélico no era simplemente una reproducción de la conferencia de Platón. Un biógrafo tardío de Aristóteles usa una cita del mismo como un ejemplo del carácter propio de Aristóteles. *Vid.* la *Vita Marciana,* en la pág. 103 de *Arist. in Anc. Biog. Trad.* de Düring, o en los fragmentos, ed. Ross, pág. 113.

[31] Zeller II.2, pág. 64, n. 1; Cherniss, *ACPA*, pág. 119, n. 77. Περὶ τἀγαθοῦ aparece en una lista de Diógenes Laercio de las obras de Aristóteles, Jenócrates y Heraclides.

bre el Bien» ha debido ser un curso *repetido*. Krämer supone efectivamente que el nombre ha sido aplicado a la enseñanza oral de Platón, en general [32], aunque identificándolo, no obstante, al parecer, con el «Sobre el Bien» de la narración aleccionadora que nos relata Aristóteles.

Ahora bien, los comentaristas posteriores ofrecen una cantidad considerable de información sobre el contenido de lo que ellos llaman las conferencias (o enseñanza) [33] no escritas sobre el Bien impartidas por Platón y puestas por escrito por Aristóteles; tanta, en efecto, como para prestar un apoyo considerable a la tesis de que ellas abarcaban los puntos fundamentales de su enseñanza académica, durante un período de tiempo, sobre los primeros principios de su ontología y axiología. *¿Pero puede decirse esto sobre la desafortunada conferencia pública de la historia de Aristóteles?* Lo único que pone en evidencia (para adoptar una frase de nuestros colegas de Tubinga) es que la historia entretenida que nos cuenta Aristoxeno, además de ingeniosa, alude a un incidente sin relación con los seminarios regulares de la Academia, en los que Platón exponía, discutía y desarrollaba con sus propios discípulos la base matemática y dialéctica de su filosofía. Puesto que Aristoxeno no ofrece indicación alguna del motivo que le indujo a sacar a la luz pública esta conferencia, que Aristóteles consideró un fracaso, es evidente que nosotros no podemos esperar recuperarlo ahora. Lo poco que se dice sobre el contenido de la conferencia se repite en otros lugares como de Platón, de manera que no perdemos nada si despachamos la historia como un pretexto para desviar la atención y volvemos a lo que Aristóteles, en primer lugar, pero también sus comentaristas, tienen que decir sobre la enseñanza oral de Platón.

CONTENIDO DE LA DOCTRINA NO ESCRITA [34]

Lo primero que hay que poner de relieve es que las numerosas referencias explícitas aristotélicas a los diálogos muestran que no los consideraba una fuente menos fiable para la filosofía de Platón que cualquier doctrina

[32] Krämer, *Arete*, pág. 109, *Mus. Helv.*, 1964, pág. 143, y en otros lugares.

[33] Hay una serie de referencias a las συνουσίαι no escritas, ampliadas en un lugar a «συνουσίαι no escritas sobre el Bien» (Simpl., *Fís.* 545, 23, Ross *frs.* pág. 112). Sólo una vez (*Fís.* 454, 18, Ross, pág. 118) Simplicio usa el singular, pero esto carece de significación porque *(a)* los dos son evidentemente intercambiables para él (como lo son ἀκρόασις y λόγοι; *vid. Fís.* 151, 10, 453, 28, ambos en Ross, pág. 117), *(b)* el singular συνουσία significaba también instrucción en general. *Vid.* Platón, *Prot.* 318a, *Pol.* 285c; Jen., *Mem.* I, 2, 60 (Sócrates nunca cobraba honorarios por su συνουσια). Obsérvese también su fuerza en πολλὴ συνουσία de la *Carta Séptima* 341c6.

[34] Desde que se escribió este apartado ha aparecido la importante obra de Julia Annas, *Arist. Metaph. M and N*, que ofrece una introducción a la reconstrucción de la filosofía platónica de las matemáticas, basada principalmente en Aristóteles.

oral. Segundo, el mejor punto de partida será el resumen de la filosofía platónica de *Metaf. A*, cap. 6 [35], una parte del estudio general de sus predecesores, que, de acuerdo con las normas metodológicas de Aristóteles, era un preliminar esencial para su propia investigación. De Platón habla inmediatamente después de los pitagóricos, porque considera sus filosofías semejantes en la mayoría de los aspectos. Donde Platón difería de ellos, él lo atribuye al efecto combinado de Sócrates y el heraclitismo, una afirmación que ha confirmado nuestro estudio de los diálogos. Los heraclíteos habían representado el mundo como un flujo incognoscible, mientras que las exigencias socráticas para conseguir definiciones universales en la esfera ética presuponían una esencia inmutable que pudiera ser el objeto de la razón. Convencido por Sócrates, Platón dio a tales realidades el nombre de «Formas» *(idéai)* y dijo que a las cosas sensibles se las llamaba como a ellas porque debían su existencia a «participar» de ellas [36]. Después de mencionar los objetos matemáticos que se encuentran entre los sensibles y las Formas —inmutables como las Formas, pero que presentaban muchos ejemplos en cada clase como objetos sensibles [37]—, Aristóteles continúa que, dado que las Formas son causa de lo demás, Platón sostuvo que sus elementos son los elementos de todas las cosas [38]. Ellos son lo Grande y lo Pequeño y el Uno, porque, partiendo de lo Grande y lo Pequeño, mediante la participación en el Uno, las Formas existen como números [39]. A esta teoría se la compara luego cuidadosamente con la pitagórica. Las dos coinciden en considerar al Uno como una substancia, no precisamente como un predicado de algo más, y en hacer de los números la causa de la existencia de las demás cosas. Pero postular una diada, en lugar de lo Ilimitado como una unidad, haciéndola consistir en *lo grande* y lo *pequeño,* fue una idea propia de Platón, como lo fue también la separación de los números de los objetos sensibles y la introducción de las Formas. En este punto, Aristóte-

[35] Complementado con la exposición paralela en el libro *M*, 1078b17-19, 23-24.

[36] Lo que Aristóteles pensaba de un lenguaje semejante lo pone de manifiesto un poco después (991a20-2): es «charla vacía y metáfora poética». Sobre la objeción moderna de que este argumento aplicado a las Formas descansa en un error *vid.* las págs. 92-94, *supra,* con notas.

[37] Cf. el vol. IV, págs. 331 y sig., 501 y sig.

[38] De un modo semejante, los pitagóricos habían dicho que, puesto que las cosas eran números, los elementos de los números eran en última instancia los elementos de las cosas *(vid.* el vol. I, págs. 222 y sig.).

[39] Τὰ εἴδη εἶναι τοὺς ἀριθμούς es la lección de los manuscritos en 987b22, pero se ha discutido a menudo. Stenzel pensó que τοὺς ἀριθμούς era una aposición a εἴδη, pero Zeller y Ross eliminaron τὰ εἴδη, mientras que Jaeger siguió a Christ eliminando τοὺς ἀριθμούς. Asclepio añadió καὶ delante de τοὺς ἀριθμούς, «inepte» dijo Jaeger, pero Merlan lo ha defendido. *Vid.* el texto Oxford de Jaeger *ad loc.*, y Merlan, en *Phron.*, 1964. Sea cual sea la lección aquí, Aristóteles identifica varias veces las Formas con los números *(vid.* las págs. 452-54, *infra).*

les vuelve, desde la descripción de las teorías, a la crítica basada en sus propios principios [40].

En esta exposición Aristóteles no hace división alguna, dentro del sistema del mismo Platón, entre una doctrina anterior y otra posterior de las Formas. La división se da entre dos partes de la misma teoría, que abarcan un contenido temático diferente. Las Formas son las causas, o la explicación, de todo lo que existe en el mundo sensible. De aquí que una parte de la teoría se ocupe de las relaciones entre los dos. Basándose en esto, un crítico puede preguntar en qué sentido son las Formas causas y si ellas pueden hacer valer su pretensión de llevar la inteligibilidad al mundo de la sensación. La naturaleza y las interrelaciones de las Formas mismas son otra cuestión. Platón las consideró como números, dijo Aristóteles, y tiene la impresión de que debe indicar ciertas dificultades en esta concepción. Ambas partes de la crítica encuentran su lugar, sucesivamente, en el capítulo noveno del mismo libro de la *Metafísica*. No obstante, un pasaje de un libro posterior, que repite en parte A6, insinúa que la asociación de las Formas con los números no era una parte de la concepción original de las mismas. La frase reza así: «Al considerar las Formas, debemos examinar la concepción verdadera de la Forma sin relacionarla en modo alguno con la naturaleza de los números, sino *tal y como la entendieron originalmente quienes postularon por primera vez la existencia de las Formas*» [41]. De acuerdo con su costumbre irritante Aristóteles ha omitido los nombres, pero «quienes postularon por primera vez la existencia de las Formas» debe referirse sobre todo, si no exclusivamente, a Platón [42] y la frase significa, por consiguiente, como dijo Ross *(PTI*, pág. 154), «sin discutir la teoría posterior de Platón de los Números-Idea». El origen socrático de la teoría de las Formas, que Aristóteles vuelve a explicar in-

---

[40] Aunque quizá no todo el mundo estaría de acuerdo, yo creo que, cuando Aristóteles habló de las semejanzas y diferencias entre la metafísica pitagórica y platónica, sabía de lo que estaba hablando. El capítulo IV del volumen primero he puesto de manifiesto, espero, el alcance de la influencia pitagórica sobre Platón, resumiendo en el vol. IV, págs. 44 y sig.

[41] *Metaf. M.*, 1078b9. Yo he reproducido el singular después del plural (τῶν ἰδεῶν... κατὰ τὴν ἰδέαν), pero Ross acierta indudablemente en no ver diferencia. Los pasajes de los libros *A* y *M* se traducen juntos en su *PTI*, págs. 154 y sig.

[42] Una comparación con *A*6 hace esto obvio. No hay ninguna diferencia apreciable entre el plural de aquí y el singular τῷ τὰς ἰδέας τιθεμένῳ en 1090a4. Burnet no explica por qué ha hallado «imposible» la identificación, aun admitiendo que aquí se dicen cosas que se dicen de Platón en A6. *(Vid.* su *T. to P.*, pág. 313 n.) Él conjetura que Aristóteles está pensando en los εἰδῶν φίλοι mencionados en el *Sof.* de Platón. No se sabe con seguridad quiénes eran, pero, en la pág. 155, *supra*, yo he expresado argumentos en favor de la suposición de que Platón estaba criticando sus propias opiniones anteriores. Tal y como se la interpreta aquí, la frase no encaja con el rechazo de los especialistas de Tubinga de una doctrina platónica temprana y otra tardía, y Krämer *(I. und Z.*, pág. 110) dice que, aunque Aristóteles distingue una fase de la doctrina de las Formas que no fue numérica, no se puede «a la vista de la investigación moderna» *(sic)* inventar *(«konstruiren»)* una fecha tardía para la teoría del número.

mediatamente una vez más, hace, en cualquier caso, muy improbable que ellas tuvieran desde el principio un carácter numérico. Es seguro que el impulso que le llevó a esta extraña noción vino de los pitagóricos, posiblemente como resultado de las visitas de Platón a la Grecia occidental. (Cf. el vol. IV, págs. 26 y sig., 277). Es completamente natural que Aristóteles, que contemplaba la teoría después de la muerte de Platón, en la exposición general de A6, la haya relatado en su forma más tardía. No podemos estar seguros de cuándo adoptó esa forma, pero podemos estar convencidos de que no fue una parte de la hipótesis original de las Formas trascendentes, que fue la solución platónica al dilema socrático-heraclíteo.

Los «archaí» de las Formas: la Diada Indefinida y el Bien-Uno. La cuestión de la relación entre lo uno y lo múltiple había obsesionado a la filosofía y a la religión griegas desde sus comienzos. Para Platón, como si de un postparmenídeo se tratara, se convirtió en la cuestión crucial de su pensamiento, no sólo en relación con el mundo, sino también, en sus últimos años (como deseo seguir suponiendo), respecto de su hipótesis dilecta de las Formas trascendentes. ¿Cómo puede cada una de ellas, preguntó en el *Parménides* y el *Filebo*, conservar su unidad e independencia, a pesar de estar relacionadas con los miembros de las clases naturales de tal manera que explican su existencia como tales? Por lo que a este mundo se refiere, él siente que ahora puede rechazar, como infantiles y sencillas, cuestiones del tipo de cómo puede una cosa poseer varias cualidades, incluso opuestas, y cómo a una persona se la puede seguir llamando una, a pesar de estar compuesta de muchas partes, una confianza nacida de la hipótesis de las Formas. (Cf. *Parm.* 129c-d). Las dificultades empiezan cuando uno piensa (como diríamos nosotros) en los universales, no en bueyes o en hombres, sino en el buey y en el hombre, no en cosas bellas o acciones buenas, sino en el bien y la belleza, qué son en sí mismos y en sus relaciones con los particulares [43]. Nosotros estamos familiarizados con la idea de que todo en este mundo se compone del Límite y lo Ilimitado *(Péras* y *Ápeiron)* [44]. Si hemos de confiar en Aristóteles, esto puede decirse también de las Formas. ¿Podemos dar un sentido a esto? Creo que podemos y lo que sigue es un intento nuevo de hacerlo así, basado en la cola-

[43] *Fil.* 14d-15b, *Parm.* 130e-31e.

[44] *Fil.* 16c: «Todas las cosas que se dijo en una ocasión que se componen de lo uno y lo múltiple, y que combinan en su naturaleza el Límite y lo Ilimitado»; también 23c: Hay *Ápeiron* y *Péras*, y, en tercer lugar, una unidad compuesta de los dos. Será conveniente usar aquí estos términos. La palabra *ápeiron*, como la palabra *arché*, tenía una larga historia de la filosofía griega, que remonta a Anaximandro, así como a los pitagóricos. Se trata de ella en el vol. I, págs. 89-93. Sus dos sentidos principales de «indefinido en extensión» y «de carácter indeterminado» coinciden en parte en el lenguaje platónico, con las *propiedades* que se extienden indefinidamente en direcciones opuestas, es decir, con una serie todavía indeterminada de propiedades cuantificables como la temperatura, la longitud y el peso.

boración de los testimonios indirectos (fundamentalmente de Aristóteles) con los propios diálogos tardíos de Platón. Puedo estar equivocado, pero estas dos fuentes juntas, las directas de Platón y las indirectas, parece que representan un intento coherente de resolver un problema evidente.

Aristóteles dice que los elementos de las Formas (y, por ello, los elementos últimos de todas las cosas de los que las Formas mismas son los *archaí)* son lo Grande y lo Pequeño como materia y el Uno como substancia o forma [45]. La concepción aristotélica de la «materia» puede compararse con el «algo que conocemos sin saber lo que es» de Locke, con eso que Kant supuso que quedaba cuando se eliminaban todas las propiedades que se experimentan de un cuerpo, o posiblemente con la identidad de la manzana de Whewell, ahora redonda, roja y dura, cuando su redondez, rojez y dureza la han abandonado por completo. Es el substrato sin cualificar que nunca existe desnudo, sino siempre revestido de una determinada forma, o de una serie de propiedades, que configuran el objeto compuesto que es el único que posee una existencia independiente. De aquí su justificación para identificarlo con el molde o la matriz del Devenir en el *Timeo* [46]. Una vez que sabemos que la diada Grande-y-Pequeño es sólo nuestro viejo conocido el *Ápeiron,* la niebla comienza a aclararse, y que la Diada Indefinida o Grande-y-Pequeño debe haberse convertido en un término técnico platónico para el *Ápeiron* encuentra apoyo en sus propios escritos. Así, en el *Filebo:* «Yo intentaré explicar que el *Ápeiron* es en un sentido una pluralidad» [47]. La explicación es que, en la medida en que todo es *Ápeiron,* puede fluctuar indefinidamente entre dos polos opuestos. Los ejemplos platónicos incluyen más seco y más húmedo, más rápido y más lento, más y menos, más grande y más pequeño [48]. Es bastante natural que una de estas parejas de contrarios que pueden generalizarse más fácilmente, grande y pequeño, haya acabado por representar a todas,

---

[45] La substancia de cualquier cosa (οὐσία, cf. la pág. 431, *supra)* es lo que Aristóteles llama más comúnmente su forma. No debe confundirse, por ello, con «substancia», tal y como la usan los filósofos europeos más recientes referido a lo que Aristóteles llamaría el *substratum* (ὑποκείμενον) o la materia. Aquí soslaya la palabra εἶδος por razones obvias.

[46] *Fís.* 209b11. Cf. las págs. 261 y sig., 283 y sig., *supra.*

[47] Lo que sigue procede de *Fil.* 24a-26d e implica, respecto del contenido, una pequeña repetición de las págs. 217 y sig., *supra.* El pasaje lo explica perfectamente Hackforth, *PEP*, pág. 413. Cf. especialmente en la pág. 42: «En el *Filebo* no se usa el término δυάς, pero es claro que se concibe así al ἄπειρον». Incluso el *Rep.*, aunque Platón continúa mirando al problema como referido al mundo sensible, hallamos más que el germen de la idea: la razón percibe grande y pequeño como dos entidades separadas, mientras que los sentidos los unen.

[48] Podría decirse que, en una dirección al menos, algunos de ellos deben tener un fin definido, es decir, lo que se hace cada vez más lento tiene que acabar por detenerse. Platón no lo vio de esa forma. El *movimiento* es lo que es *ápeiron,* y el movimiento excluye el reposo *(Sof.* 255e). ¿Tuvo Platón la idea zenoniana de acercarse indefinidamente a un límite sin alcanzarlo nunca?

como Aristóteles dice que lo hizo. Siempre que se pueden aplicar como es debido no simplemente expresiones comparativas indefinidas como «más grande», «más pequeño», etc., sino términos como «igual», «doble», «tres veces» (la longitud, el peso, etc.), lo *Ápeiron* se ha transformado por la imposición de la cantidad, la medida, la proporción o el número —en una palabra, por una forma de *Péras*—. Todo lo que existe en el mundo es una mezcla semejante de *Ápeiron* y *Péras,* pero habría que advertir otros dos puntos. Primero, Platón fue un verdadero pitagórico en esto, en que, en la medida en que *Péras* prevalece en algo, ello es *bueno.* «El mal pertenece a lo Ilimitado, como supusieron los pitagóricos, y el bien a lo Limitado» y *Péras* encabezaba su columna de los bienes [49]. Lo mismo sucedía en Platón: la belleza y el bien residen en la medida y la proporción debidos *(Fil.* 64e); «todo lo bueno es bello y lo bello no es desproporcionado» *(Tim.* 87c). *Péras* tiene el doble sentido de cualquier cantidad o proporción medible y el de la proporción adecuada, exactamente igual que la palabra *métrion,* de *métron,* medida, significaba normalmente en la medida *debida* (pág. 183, *supra).* Su imposición sobre un continuo indefinido pone un fin al conflicto de los contrarios y los hace bien proporcionados y armoniosos. Reconciliados de esa forma, su mezcla produce la salud en el cuerpo [50], la música a partir de los contrarios alto y bajo, el tiempo bueno del calor y el frío, la ley y el orden de las pasiones ingobernables e ilimitadas de la humanidad, etc. Segundo, a *Péras* se lo asocia con la *Unidad,* que es, o idéntica a él, o el primero de sus productos, cuando al *Ápeiron* se le imprime *Péras.*

Ésta es también una idea pitagórica, pero que Platón adoptó sin lugar a dudas, quien, dice Aristóteles *(Metaf.* 988a14), asignó la causa de lo bueno y lo malo a sus dos elementos, el Uno y la Diada Indefinida, respectivamente. En los diálogos casi siempre está implícito, aunque en *Fil.* 16c hallamos que estar formado por la unidad y la multiplicidad es lo mismo que contener *Péras* y *Ápeiron* [51]. La identificación de la unidad y el bien aparece sobre todo en contextos éticos y políticos. Los estados malos han perdido su unidad y la ciudad ideal debe ser de un tamaño acorde con el hecho de seguir siendo *una* *(Rep.* 422e-23b). Las leyes deben asegurar en la medida de lo posible la *unidad* del Estado *(Leyes* 739d). El hombre justo ha conseguido armonizar las tres partes de su alma y se ha hecho un *solo* hombre en lugar de muchos

---

49 Arist., *EN* 1106b29, 1096b5, *Metaf.* 986a23; vol. I, págs. 202 y sig., 237 y sig., 239. Al considerar las relaciones entre Platón y los pitagóricos, puede merecer la pena volver a leer toda la exposición del pitagorismo del vol. I, cap. IV, especialmente el parágrafo 2.

50 La teoría de Alcmeón de nuevo, respecto de la cual *vid.* la pág. 227, n. 44, *supra* y el vol. IV, pág. 336, n. 58.

51 En la hipótesis tercera de la segunda parte del *Parm.* (158d), de la combinación del Uno con los Otros se origina en los otros algo más, que les proporciona un *péras* en su relación mutua, mientras que su propia naturaleza [la pluralidad] les proporciona *apeiría* en sí.

(Rep. 443d-e). Quizá no es seguro el momento en que estas reflexiones sobre la importancia de la unidad en la vida humana se unieron en la mente de Platón con una teoría metafísica universal —si fue antes o después de la *República* [52]—, pero, dado que un conocido concreto de Platón, Euclides de Mégara, se sabe que identificó el Uno con el Bien, es una buena conjetura que las discusiones entre ellos, cuando Platón se quedó con Euclides después de la ejecución de Sócrates, le ayudaron a formular su propia teoría más compleja [53].

Todo esto se refiere al mundo sensible, no a las Formas [54], pero el *Filebo* plantea la cuestión en relación con las Formas [55]. ¿Son ellas realmente monádicas o cada una de ellas es, en cierto modo, una unidad-pluralidad como sus copias sensibles (15b)? Cornford comentó sobre *Parm.* 129c-30a *(P. and P.*, pág. 71): «Sería un prodigio, como dijo Sócrates, que... la Unidad fuera lo mismo que la Pluralidad. Pero de ello no se sigue que la Forma, la Unidad en sí misma, no puede ser en cierto sentido pluralidad». El *Parménides* es un diálogo que plantea un problema y, como él añade, la explicación completa se reserva para el *Sofista*. Ahora bien, el *Sofista* es el primero de un grupo de diálogos en los que Platón desarrolla el simple consejo socrático de definir mediante «la división según las clases» (pág. 38, *supra)* en su propio método dialéctico muy sistematizado. Sócrates no planteó ningún problema ontológico en sus charlas sobre los conceptos de genérico o específico (la justicia como una parte de la virtud, etc.), pero Platón, con sus Formas divinas e inmutables, se había proporcionado a sí mismo un hueso duro de roer. (Cf. especialmente la pág. 175, *supra)*. En el *Político* relaciona directamente la doble definición de la medida con el arte dialéctica o «diairética» *(Sof.* 229c) en general y además afirma que se necesitará algún tiempo «en la búsqueda de la verdad en sí» (284d y sigs., págs. 184 y sig., *supra)*. Otras lecciones de los diálogos tardíos son: 1) Exactamente igual que

---

[52] O del *Gorgias*, donde, aunque su unidad no se menciona expresamente, la introducción de la organización, la compatibilidad y la armonía en el alma (503e-504d) evidentemente pretende lo mismo.

[53] Sobre la filosofía de Euclides y sus relaciones con Platón *vid.* el vol. III, págs. 470-76. (Posible pregunta objeto de examen: ¿Es Platón vulnerable a la siguiente afirmación de Ewing, *Fundamental Questions*, pág. 211?: «Nosotros no podemos concluir, partiendo de un proposición general sobre la unidad de todo lo que existe, que la unidad debe realizarse de una forma particular en la vida humana, deduciendo así nuestra política de nuestra metafísica».)

[54] Yo sospecho que esto se pasa a veces por alto, como hace quizá Wippern, *Das Problem*, pág. X, n. 40, donde cita (sin referencia exacta) *Tim.* 53d como prueba de que la *Prinzipienlehre* puede detectarse ya en los diálogos. Es a los *archaí* de los cuerpos a los que se alude allí.

[55] Por supuesto que si πάντα τὰ νῦν ὄντα ἐν τῷ παντί, en 23c, incluyera a las Formas, como han creído muchos, esto haría la tarea más fácil, pero yo no lo creo. *(Vid.* la pág. 227 con n. 45, *supra.)*

los particulares pueden «participar» de las Formas, del mismo modo las Formas pueden participar unas de otras y combinarse entre sí (págs. 163 y sig., *supra).* 2) Las Formas son unidades en el mismo sentido en que un hombre es una unidad, es decir, como todos compuestos de partes, siendo las partes las Formas más específicas de una única genérica. Así, en el *Timeo* la Forma *Zôon* (la «Criatura viva inteligible») es «aquella de la que son parte los demás *Zôa* inteligibles, individualmente y en sus familias». «Ella abarca y contiene a todas ellas en sí misma, exactamente igual que nuestro cosmos [vivo] nos contiene a nosotros y a los demás animales visibles» [56], aun conservando su unicidad (μόνωσις 31b). Así también, en el *Sofista*, el conocimiento es uno, aunque las distintas ciencias y artes forman parte del mismo, cada una de ellas con sus características y nombres propios [57]. 3) Las Formas son divisibles. Sólo la Forma más estricta, la de la *infima species*, es indivisible [58]. No es posible la definición de una clase más pequeña, mediante la adición de una diferencia y más allá de ella sólo están los particulares indefinibles *(ápeira)*, de los que existe un número infinito, o, al menos, indefinido *(ápeiron*, de nuevo).

Platón presenta aquí una contraposición significativa con Aristóteles y los lógicos en general. Para ellos el *summum genus* es una caja vacía que se va llenando gradualmente a medida que se añaden las diferencias sucesivas. Al género «animal», al que puede añadírsele poco más que la propiedad «vida», se le añaden, en el hombre, las propiedades de ser bípedo y racional; en los peces las de ser acuáticos, de sangre fría, etc. Para Platón lo verdadero es lo contrario. La Forma más general incluye, contiene o abarca las de los géneros o especies subordinadas. Es más rica de contenido, no más pobre. (Cf. la pág. 273, n. 37, *supra).* Esto la confiere un status o grado ontológico más elevado de realidad y, así, va descendiendo la escala hasta que alcanza a los particulares, que, hablando en sentido estricto, no existen en absoluto, sino sólo «devienen». Un orden jerárquico semejante depende de que las Formas son pluralidades (compuestas de partes), así como unidades (como todos). Pero para Aristóteles la presencia de la pluralidad implica la presencia de la materia [59]. Vistas a través de sus ojos, por consiguiente, las Formas mismas contienen no sólo un elemento formal, sino lo que él llamaría una «materia inteligible» (ὕλη νοητή,

[56] *Tim.* 30c. Se usan μέρος y μόρια.

[57] *Sof.* 257c-d, μέρος ἕκαστον. Μόριον en d7, 258a9 y 11.

[58] Ἄτομον, *Sof.* 229d, ἄτμητον, *Fedro* 277b.

[59] *Metaf.* 1074a33. La «materia» (ὕλη) de Aristóteles era muy parecida al *ápeiron. Vid.*, por ejemplo, 1029a20: «Mediante materia quiero indicar aquello que en sí no es una cosa concreta, ni una cantidad, ni se designa por ninguna de las otras categorías por las que se determina el ser». No hay necesidad de recurrir al testimonio de quinta mano que Simplicio tomó de Porfirio, quien lo tomó de Dercilides, quien lo tomó a su vez de un libro de Hermodoro, el compañero de Platón (Simpl., *Fís.* 247 y sig. Diels; De Vogel, *Gr. Ph.* I, pág 277; Gaiser, *test.* nº 31).

Metaf. 1045a34). Pero, mientras que para él el elemento material de una definición era el género, en cuanto que es lo menos definido, y el formal la diferencia que caracterizaba a las especies, para Platón sucedía lo contrario. Así, para continuar con el ejemplo del *Timeo,* la Forma *Zōon* tiene la vida como su elemento formal propio, pero *contiene* las Formas de todos los animales que existen. En términos de lógica tradicional, el elemento formal o unificador de las Formas es su connotación o comprensión, el elemento material o indefinido su extensión o denotación. (¿Quién puede decir cuántas especies de ser vivo existen?) ¿Cuando alcanzamos la Forma inferior definible —la esencia (οὐσία) del perro de San Bernardo, por poner un ejemplo, o del perro galés— podemos decir que ella abarcaba también los elementos de Unidad y *Ápeiron,* representado el segundo por el número ilimitado de particulares que constituyen su esencia? Decir que una Forma «es» los particulares que participan de su naturaleza y nombre, o que tiene un elemento o parte de ellos, puede sonar, a primera vista, como decididamente antiplatónico, pero, de algún modo, ella está dispersa entre ellos y ésta podría haber sido la respuesta de Platón a la cuestión que suscitó en el *Filebo* (15b): «¿Debemos considerar a cada una de estas unidades [*sc.* Hombre, Buey, lo Bello, el Bien] como esparcidas entre el número ilimitado de las cosas que se originan y se convierten así en muchas, o, por el contrario (lo cual parecería que es completamente imposible), como si se hubiera separado de sí misma como un todo y apareciera en una y en muchas al mismo tiempo sin perder su Unidad?». La respuesta sería que las Formas mismas, los *archaí* de las cosas que devienen, tienen sus propios *archaí,* el Uno y el *Ápeiron,* y el Uno es Bueno. Es la culminación de lo que bosquejó en el libro sexto de *Rep.:* las Formas, que confieren inteligibilidad al mundo de la sensación, deben su propio ser e inteligibilidad al Bien. Cuando Platón escribió la *República* hizo una especie de acto de fe. Dar una explicación del Bien, dice Sócrates, está más allá de sus facultades y él protesta porque se le hace expresar una opinión de la que no se puede dar razón. Lo mejor que puede ofrecer es un símil. Es más razonable creer que, cuando pronuncia estas palabras, Platón está hablando por sí mismo y diciendo la verdad, en lugar de que ya se había elaborado la «doctrina no escrita» que conoció Aristóteles, con toda la ciencia dialéctica necesaria para apoyarla, pero que se había ocultado como inadecuada para una obra escrita.

Lo que acabo de exponer se ofrece, con la desconfianza debida, como una contribución a la discusión. Puede pensarse que ofrece una visión demasiado aristotélica de Platón. En efecto, es un intento de escudriñar, a través del velo de los conceptos y de la terminología aristotélicos, tales como forma y materia, los pensamientos del hombre con el que, a pesar de sus diferencias fundamentales, estuvo relacionado durante muchos años. Añadiría, como comentario final, que, mediante la contribución platónica sobre la dialéctica, Aristóteles debe haber encontrado el terreno perfectamente preparado para su

regreso a la doctrina de la forma inmanente [60]. Eso no quiere decir que el mismo Platón abandonara las Formas. ¿Cómo habría podido el autor del *Fedón, Banquete* y *Fedro* abandonar esas esencias divinas cuyo lugar estaba más allá de los cielos? La pregunta parece retórica, pero *a)* los testimonios aristotélicos que prueban que las mantuvo hasta el fin son incontrovertibles y ninguno de los diálogos lo impugna; *b)* el colorido religioso y poético persiste en los diálogos dialécticos tardíos, por ejemplo, en *Sof.* 254d, donde el filósofo, dado que sus pensamientos se ocupan continuamente de la naturaleza de la realidad, vive en una región luminosa, inaccesible a los ojos de los hombres corrientes, desacostumbrados a contemplar el resplandor de lo divino. Pero, como he intentado mostrar en el capítulo sobre ese diálogo (págs. 174 y sig., *supra),* la lógica del método dialéctico y la «noble doctrina de las Formas» formaban un matrimonio incómodo. No puede extrañar que, como es evidente por las páginas de Aristóteles, éste fuera un tema central de discusión en la Academia, con Platón, Espeusipo, Jenócrates y Aristóteles ofreciendo cada uno su solución propia.

Las Formas como números. «Entonces vino el pitagorizar, jugar con los números, la demonología supersticiosa. Para Aristóteles, con su saludable sentido común, esto era insoportable. Las matemáticas y la astronomía no le interesaban». Así se expresaba Wilamowitz sobre la vejez de Platón *(Pl.* I, pág. 728), con la simplificación y extremismo que empleaba en ocasiones. No obstante, hay algo de verdad en sus palabras [61]. Parece que, cuando se hizo más viejo, la influencia de sus amigos pitagóricos, al menos en su pensamiento metafísico y físico [62], se hizo más fuerte. En el *Timeo* redujo todo cuerpo a superficies planas, parece compartir la ausencia pitagórica de diferenciación entre los sólidos geométricos y los cuerpos físicos y alude a principios anteriores que yo juzgué procedentes del trasfondo pitagórico (págs. 300-03, *supra).* Puesto que no tenemos ninguna palabra del propio Platón sobre la teoría de las Formas como números, tan distante, en cualquier caso de nuestros propios hábitos de pensamiento, difícilmente podemos esperar reconstruirla por completo [63]. He aquí unas pocas citas para empezar.

---

[60] En *Metaf.* Z, cap. 14, él expresa las objeciones aplastantes que ve en contra de la idea de que las Formas son substancias que existen separadas, pero, al mismo tiempo, una Forma se compone de género y diferencias.

[61] Poco más o menos la misma quizá que en el comentario de Shorey sobre el propio libro de Wilamowitz, al que «si se lo considera como una novela histórica merece todos los elogios».

[62] No hay que olvidar que también estaba escribiendo las *Leyes.* Pero incluso allí, cuando toca tales temas, habla, al modo pitagórico, de lo tridimensional como equivalente a lo sensible (894a, pág. 303, *supra).*

[63] Un rechazo contundente de que Platón haya sostenido alguna vez una teoría semejante puede verse en Cherniss, *Riddle,* págs. 31-37. Annas lo pone también en duda, *Metaph. M and N.,* págs. 62-73. Más referencias en Aristóteles pueden verse *ib.,* págs. 64, n. 78 y 66 y sig. No todos estos pasajes mencionan a Platón y en algunos el sujeto es plural.

Arist., *Metaf.* 988a10: «Del mismo modo que las Formas explican la esencia de todas las demás cosas, así también el Uno explica la esencia de las Formas».

En sí, esto coincide con lo que Platón dice del Bien en la *República*.

Idem, De an. 404b24: [Platón] dijo que «los números son las Formas y los principios verdaderos, pero están formados por elementos».

Es decir, las Formas, identificadas ahora con los números, son, como fueron siempre, los *archaí* de las demás cosas y sucesos, pero ellas tienen también sus propios *archaí* o elementos, a saber, el Uno y la Diada Indefinida.

Idem, Metaf. 991b9: «Si las Formas son números, ¿cómo pueden ser causas?»

Ésta es la queja constante aristotélica contra la hipótesis platónica de las Formas, se las identifique o no con los números, que olvida lo que él llama el motivo o causa eficiente.

Alej., *in Ar. Metaf.* 987b33 (Ross, *Arist. frs.* pág. 114; Gaiser, *test.* 22B): «Él [Platón] dijo que las Formas eran números».

Alejandro dice más de una vez, en este contexto, que su fuente es *Sobre el Bien* de Aristóteles, tomado de la doctrina platónica sobre el tema.

Muchas de las críticas aristotélicas de la doctrina de la Forma-número no mencionan nombres, sino que hablan vagamente de «algunos» o «quienes hablan de las Formas». Merece la pena citar completo un pasaje de Teofrasto, aunque sólo sea por su diferenciación cuidadosa entre los intérpretes individuales *(Metaph.,* ed. Ross y Fobes, tomado de 6a23; *fr.* 12, pág. 154 [Wimmer]).

> Pero ahora la mayoría de los filósofos avanzan hasta un determinado punto y luego se detienen, como hacen quienes postulan el Uno y la Diada Indefinida. Cuando ellos han generado los números, las superficies y los cuerpos sólidos dan de lado prácticamente a todo lo demás, limitándose a tratarlos por encima y demostrando sólo esto: que unas cosas proceden de la Diada Indefinida; por ejemplo, el lugar, el vacío y el *Ápeiron* y otras de los números y del Uno, como el alma y unas pocas más, el tiempo junto con el universo y algunas otras [64], pero sobre el universo y las demás cosas no dicen nada más. Tampoco quienes siguen a Espeusipo, ni ninguno de los otros, excepto Jenócrates. Él distribuye de alguna manera las demás cosas por el universo: las sensibles, las inteligibles, las matemáticas e incluso las divinas. Hestieo, también, lo intenta hasta un punto y no se limita a los principios de la forma que he descrito. Platón, al referir las cosas a los principios, parece tratar superficialmente de las demás cosas [es decir, las sensibles] cuando él las une a las Formas, y las Formas a los números y de ellos llega a los [primeros] principios. A partir de ellos continúa el orden de la generación hasta las cosas que he mencionado. Pero los demás tratan sólo de los principios.

[64] Adoptando la puntuación de Wimmer con preferencia a la de Ross-Fobes.

Surgen algunas preguntas específicas.

¿Habló Platón de las Formas y los números como si fueran lo mismo, o de los números como los «archaí» de las Formas? Teofrasto parece contradecir a Aristóteles en esto y Crombie *(EPD* II, pág. 442) habla de un «choque» entre ellos que hace que dé la sensación de que Aristóteles hubiera sido desleal a Platón en este punto. Ross, sin embargo, intenta reconciliarlos en su comentario al extracto metafísico de Teofrasto (págs. 58 y sig.), y, en su libro sobre la *Teoría de las ideas de Platón* (pág. 218), dice (¿enigmáticamente?): «Es probable, pues, que Platón no identificara las ideas con los números, sino que sólo asignara números a las Ideas». De Vogel ha tratado extensamente la cuestión, en *La dernière phase (Philos.* I, págs. 243 y sigs.), especialmente en relación con las investigaciones de Robin, y afirma en la pág. 285 que «Les Nombres-Idées forment donc une classe supérieure entre L'Un et les Idées proprement dites», poniéndose de ese modo más del lado de Teofrasto que del de Aristóteles. Yo imagino que entre decir que las Formas *son* números y que son un producto de los números no hay una contradicción mayor que la que había, en el esquema original pitagórico, entre decir que las cosas son números y que los elementos de los números son los elementos de las cosas [65], o entre decir que algo es una ventana y decir que es un rectángulo de cristal.

¿Limitó Platón los números a diez? Arist., *Fís.* 206b32: «Platón establece los números hasta la década».

Idem, Metaf. 1084a12: «Si los números llegan hasta diez, como dicen algunos, en primer lugar las Formas se acabarán, por ejemplo, si el tres es la Forma del hombre, ¿qué número será la forma del caballo?».

La implicación es que hay muchas más de diez Formas sólo de las especies naturales.

Idem, Metaf. 1073a18: «Quienes hablan de las Formas dicen que son números, pero, respecto de los números, a veces hablan de ellos como infinitos, otras veces como limitados a diez».

En *Metaf.* 1090a2 Aristóteles pregunta qué justificación hay para decir que los números existen. Por supuesto, continúa, «para quien acepta las Formas, los números proporcionan una causa para las cosas que existen, porque cada uno de ellos es una Forma y la Forma es, por una u otra razón, la causa de la existencia de las demás cosas» (y, por ello, *a fortiori* existe en sí misma). De Vogel, aceptando la afirmación de *Fís.* 206b32, concluye que esta

---

[65] Respecto de lo cual *vid.* el vol. I, págs. 222 y sig., 261 y sig. En cualquier caso, los números ideales que son, o Formas, o los ἀρχαί de las Formas, son distintos de los números matemáticos. De aquí que no puedan compararse ni añadirse a ningún otro (ἀσύμβλητοι, Arist., *Metaf.* 1080a19), porque son de una clase diferente, a los que no les afecta la adición, etc., de los números en las operaciones matemáticas.

frase no puede aplicarse a Platón [66]. Si Platón dijo realmente «las Formas son números y los números Formas [67], pero los números sólo llegan al diez», ¿qué es lo que pudo haber querido decir? La vaguedad de Aristóteles y su evidente falta de simpatía no son tranquilizadoras. Es indudable que la idea habría tenido sus atractivos para Platón por su asociación con la sagrada tetractis pitagórica y sus sobretonos musicales y místicos. Además, como nos recuerda Gadamer *(I. un Z.*, pág. 27): «Esto no es lo único pitagórico (la Tetractis). Es un hecho innegable en todo el sistema decádico que, en toda numeración sucesiva, la primera serie se repite simplemente». Aquí radica quizá la escapatoria platónica de una crítica aristotélica meramente capciosa. La única cosa sin duda increíble es que, sean números o no, sólo hubiera diez Formas. Tampoco es esa necesariamente la consecuencia [68]. Cualquiera que fuera el pensamiento de Platón sobre ello, Espeusipo sostuvo la creencia de que el diez no era sólo el número completo, *sino también la base de todos los números más altos (fr.* 4 [Lang]).

La generación de los números. Platón, dice Aristóteles, postuló la Diada como el principio segundo porque los números, «excepto el primero (o primario) de ellos, podrían originarse fácilmente a partir de ella, como si se partiera de un material moldeable» [69]. Los pitagóricos enseñaron también la generación de los números [70] a partir de elementos anteriores, básicamente de lo Ilimitado (que, como sabemos, era lo mismo que la Diada de Platón) y el Límite. (*Vid.* el vol. I, pág. 232). Se ha discutido denodadamente cómo se generaban los números y lo que quiso indicar Aristóteles con «excepto los primarios» (ἔξω τῶν πρώτων). Las opiniones las ha reunido Ross en su edición de la *Metafísica,* vol. I, págs. 173-76 [71], quien observa con razón que: «Es difícil seguir los rasgos de la teoría platónica a través de la exposición superficial y hostil de Aristóteles». Su versión propia de la generación de los núme-

[66] *Gr. Phil.* I, pág. 275. Cf. *Philos.* I, pág. 288.

[67] Que la proposición puede invertirse es evidente por Arist., *Metaf.* 1084a7-8, 1090a5, *De an.* 404b24.

[68] Annas ha discutido ahora este punto en su *Metaph. M and N,* págs. 54 y sig.

[69] *Metaf.* 987b33. Cf. otros pasajes de Aristóteles citados con éste en De Vogel, *Gr. Ph.* I nº 368, y los traducidos en Ross, *PTI,* págs. 190 y sig. Annas, *Metaph. M and N,* pág. 45, sigue a Alejandro al tomar ἐκμαγεῖον en su otro sentido de sello o matriz. (Sobre los dos sentidos *vid.* la pág. 278, n. 55, *supra.)* ¿Pero cómo podría lo *indefinido* imprimir una forma en algo? Debe ser la materia (como en *Tim.* 50c2) sobre la que el Uno o *Péras* pueden estampar repetidamente las características definidas de la cantidad numérica.

[70] A saber, en el caso de Platón, los números que son Formas, excluyendo (como señala Ross, *PTI,* pág. 182) «los números sensibles» o grupos de cosas y «los números matemáticos», de los que los matemáticos hablan cuando dicen 2+3=5. Los Números-Forma no pueden añadirse a otro. Cf. Arist., *Metaf.* 1080a15 y sig., 1083a32-5.

[71] Annas, *Metaph. M and N,* págs. 49 y sig., puede añadirse ahora.

ros se encuentra en las págs. 185-207 de *PTI*. Él aprueba con reserva la interpretación de Van der Wielen, que ha recibido de Popper explicación y desarrollo ulteriores, *C. and R.*, pág. 91, n. 55. Los detalles son complejos, pero el resumen de Ross del principio general es reconfortantemente lúcido (*o.c.*, págs. 204 y sig.): «Lo que yo sugiero, pues, es que, en la generación platónica de los números ideales, el Uno responde exactamente al «límite» del *Filebo*. Los números siguientes fueron el resultado de aplicaciones sucesivas del límite o lo definido a la pluralidad ilimitada».

El esquema general u orden de los principios. En la medida en que nuestras fuentes inadecuadas y, en ocasiones, confusas pueden informarnos, la jerarquía ontológica de Platón se ordenaba poco más o menos así. 1) En el lugar primero y más elevado se encontraba el Uno y lo Ilimitado (*Ápeiron*) o Diada Indefinida. El Uno es el portador del Límite y, por ello, del Bien, porque de él fluye la medida adecuada, la mezcla proporcionada y todos sus productos beneficiosos, desde la salud y la fuerza hasta las tensiones armoniosas de la música. Aquí podemos reconocer, sin duda alguna, a la matriz informe del cosmos del *Timeo* y al *kósmos* que, mediante la imposición del límite en la forma de los sólidos geométricos y sus principios anteriores, impone la Inteligencia Divina. 2) El Uno y el *Ápeiron* se combinan para generar las series numéricas, empezando con el 2 [72]. 3) De los números, que se identifican con las Formas (o, quizá, con sus *archaí*) surgen los puntos (o, más bien, lo que Platón llamó líneas indivisibles o los *archaí* de las líneas, creyendo que los puntos eran una ficción geométrica, Arist., *Metaf.* 992a21), de ellos se originan las líneas, luego las superficies, los sólidos y el mundo físico. Con anterioridad a las cosas físicas, entre ellas y los Números-Forma, deben haber surgido los «conceptos matemáticos», las pluralidades inteligibles con las que trabaja el matemático cuando habla de triángulos iguales o multiplica siete por seis, porque difícilmente puede ponerse en duda el repetido testimonio de Aristóteles en su favor [73].

Si ésta es una interpretación más o menos correcta para Platón, no cabe duda de que Aristóteles tenía razón al decir que su filosofía (es decir, su metafísica) siguió en muchos aspectos a los pitagóricos [74], incluyendo la tesis de que los números eran las causas de las demás cosas. Él se diferenció de ellos, sin embargo, en el hecho de introducir las Formas y los «intermedios»

---

[72] Para los griegos en general, la unidad estaba fuera de la serie numérica. *Vid.* el vol. I, pág. 232. Aristóteles definió el número como «una pluralidad de unidades» o, alternativamente, como «la pluralidad limitada» (*Metaf.* 1039a12, 1053a30 y cf. 1088a6, 1020a13). Respecto a qué definición adoptó él mismo, *vid.* Wilpert, *Zwei arist. Frühschriften*, pág. 177, n. 9.

[73] *Metaf.* 987b14-18, 997b1. *Vid.* el vol. IV, págs. 331 y sig.

[74] Respecto de otros aspectos (incluyendo los religiosos) en los que él los siguió y de las cuestiones a las que, en su opinión, el pitagorismo ofrecía respuestas, *vid.* el vol. IV, págs. 43 y sig.

matemáticos, y de situar los números aparte de las demás cosas, mientras que los pitagóricos habían dicho que las cosas mismas *eran* números [75]. Aquí se produjo un avance por fin. Pitágoras y sus seguidores, llevados de la excitación de su gran descubrimiento de una estructura numérica que subyace al mundo de la naturaleza y, al carecer de una distinción claramente expresada entre los elementos material y formal, anunciaron la nueva verdad diciendo: «Las cosas son números» [76]. En la mente de Platón se habían diferenciado ya la forma y la materia, y su consecuencia fue la distinción entre el mundo de los *archaí* inteligibles, las Formas, y el mundo de la naturaleza sensible y mudable, que sólo «copiaba» el mundo inteligible o «participaba de» él. Aristóteles dio el siguiente paso al devolver las Formas a las cosas a las que ellas pertenecían, al haber comprendido que ellas eran conceptualmente diferentes, «separables en el pensamiento, aunque no de hecho», como expresa él.

De la teoría de que las Formas son números, o el producto de números, nosotros sencillamente no sabemos lo suficiente para encontrarle un sentido en conjunción con todo lo que hemos aprendido de las Formas en los diálogos. Pero puede decirse una cosa. En el pitagorismo, los números eran la base no sólo de las líneas, las superficies, los sólidos y los cuerpos físicos, sino también de abstracciones diversas, morales y de otro tipo: la justicia, la opinión, la oportunidad, el matrimonio, etc., así como del alma y la inteligencia. Lo mismo sucede en Platón. El hecho de que los ejemplos no matemáticos que Aristóteles toma de Platón se limiten todos a las facultades cognoscitivas se explica indudablemente por el hecho de que ellos aparecen en su obra sobre el alma. En *De an.* 404b19-24, él dice, hablando de Platón [77] y, después de ofrecer una explicación geométrica de la Forma de ser vivo:

---

[75] *Metaf.* 987a 20. Cf. 1090a20-3: «Pero los pitagóricos, por el hecho de ver muchos de los atributos de los números inherentes en los cuerpos sensibles, supusieron que las cosas reales eran números —no números separados—: ellos pensaron realmente que las cosas que existían consistían en números». La posición pitagórica ha sido objeto de una discusión detallada en el vol. I, págs. 222-30.

[76] Esto puede ser, por supuesto, como dije en el vol. I, pág. 230, la primera expresión de una gran verdad científica y Aristóteles se equivocó cuando preguntó desdeñosamente cómo podrían ser números cualidades como caliente o blanco. Si es así, fue una conjetura inspirada (e inspiradora), pero nada más. La ciencia tenía que pasar por la fase de la forma y la substancia material y salir al otro lado, antes de que ella pudiera afirmar con la autoridad del profesor Dingle *(BJPS,* 1951, pág. 94): «Las cantidades que aparecen en nuestras ecuaciones son los números que observamos apoyándose en las escalas de nuestros instrumentos cuando realizamos determinadas operaciones con ellos. Es una adición gratuita suponer que ellas son las propiedades de un material metafísico que inventamos para adaptar nuestro pensamiento a los hábitos de la niñez».

[77] Cualesquiera que sean a quienes pueda aludir con ἐν τοῖς περὶ φιλοσοφίας no hay ninguna duda, en mi opinión, de que Aristóteles está hablando aún de Platón, cuyo *Tim.* acaba de citar nominalmente, y no de Jenócrates, al que no menciona. Sobre la controversia *vid.* Cher-

> Con otros términos, también él dice que el *noûs* es el uno, el conocimiento el dos, el número del plano [es decir, el tres] es la opinión y la sensación es el número del sólido.

Qué número debería asignarse a qué concepto fue una cuestión de controversia entre los pitagóricos (por ejemplo, la justicia era a veces el cuatro, el primer número cuadrado, porque representaba la reciprocidad o la compensación, pero otras el nueve, el ocho, el cinco o el tres, el matrimonio era el tres, el cinco [78] o el diez) y el esquema tenía en conjunto un fuerte elemento de fantasía al que a uno le agradaría pensar que Platón no sucumbió. Si acabó por sucumbir, seguramente no es una ilusión suponer que dicho esquema no podría haber estado en su mente cuando escribió como lo hizo sobre las Formas en el *Fedón,* la *República* y otros diálogos [79].

¿Fue la metafísica de Platón monista o dualista? En el vol. I, pag. 240, yo me aventuré a afirmar, en contra de Cornford, que el pitagorismo fue en el fondo dualista, puesto que ninguno de sus dos principios primeros, el Uno y el *Ápeiron,* derivaba del otro ni de ningún otro. Yo luego, con demasiada bre-

niss, *ACPA,* págs. 565 y sig., y Gaiser *I. und Z.*, págs. 54 y sigs. Cherniss argumenta que la referencia es a Jenócrates. Si se alude a Platón, no hay ninguna razón por la que sus discípulos deberían haber dicho lo mismo (Krämer, *Plat. u. Hell. Ph.*, pág. 160, n. 233).

[78] Ben Jonson no mencionó sus fuentes cuando pitagorizó en *Mascarada del Matrimonio:*

> Y por último estas cinco luces cerúleas
> Implican la perfección de los ritos;
> Porque cinco es el número especial
> De donde la unión santa proclama su dicha
> Porque es la suma total que crece
> De la fuerza unida de aquellos
> Números que masculino y femenino
> Llamamos y son, ante todo, el dos y el tres.

Lo podría haber tomado de Plutarco, *Qu. Rom.* 288d o *De E.* 388c.

[79] Algunos pueden pretender ver los Números-Forma en la tríada y la pentada de *Fedón.* 104a. Por lo que a mí respecta, no los veo, aunque puede ser que no pueda esgrimir ningún argumento concluyente en su contra. Si son Formas (lo cual es dudoso; *vid.* el vol. IV, pág. 345 con n. 87) son Formas *de* los números, como las δυάς de 101c5 y De Vogel, por supuesto, ha argumentado que no son los «Números-Forma, sobre la base de que, según Aristóteles, «quienes introdujeron esta teoría [de las Formas] no admitieron las Formas de las cosas en las que veían anterioridad y posterioridad, razón por la cual no propusieron una Forma de los números» (Arist., *EN* 1096a17-19; De Vogel, *Philos.* I, págs. 246 y sig.). Pero su argumento se apoya sin duda en un error. Lo que querían decir los teóricos de la Forma es que ninguna Forma individual puede abarcar *colectivamente* una serie semejante. No puede existir una Forma del Número porque los números se hallan mutuamente en la relación anterior-posterior (tú puedes tener el cinco sin el siete, pero no el siete sin el cinco), pero esto no excluye una Forma del Cinco o del Siete. Esto (que a mí me resultó obvio) parece que es una observación que hizo J. Cook Wilson en 1904, pero que después han ignorado muchos especialistas. *Vid.* Cherniss, *ACPA,* pág. 513.

vedad (y posiblemente inexactitud; cf. la sección sobre la antología de Espeusipo, págs. 477 y sigs., *infra),* he atribuido una forma de monismo al platónico Espeusipo. ¿Podemos nosotros penetrar en la mente de Platón en este punto? Por lo que hemos visto, parece como si para él también el Uno y el *Ápeiron* (o la Diada Indefinida) fueran los dos elementos últimos, pero el *Timeo* no se detiene ahí. Es cierto que, antes de que comenzaran el tiempo y el mundo, ellos existían, y también existía su producto inteligible, el universo de las Formas. Para su acto de creación el Dios supremo, el Demiurgo, tuvo que aceptar, como algo dado, al *Ápeiron,* bajo la forma del Receptáculo del Devenir. Pero también existía su Inteligencia creadora y fue él quien hizo el mundo —y lo hizo el mejor mundo posible—, combinando los dos, imponiendo el poder unificador del Límite al Receptáculo informe que se movía pesadamente, articulando de ese modo los cuerpos primarios «mediante las figuras y los números» (53b). Es evidente que la Inteligencia divina, con su capacidad para actuar sobre estos dos *archaí,* disfruta de un status superior y es en sí misma la causa única y primaria. El Receptáculo o materia (ἐκμαγεῖον) y la Necesidad son secundarios (συναίτια). Las Formas (y con anterioridad a ellas sus elementos) son, en el esquema presente de las cosas, las causas o *archaí* del mundo sensible, pero ellas no habrían existido nunca si la divina Providencia (30b8-9) no hubiera decidido hacer un mundo a imagen de las Formas. ¿También fue el Uno un elemento dado, usado por Dios del mismo modo que usó la materia sobre la que estampó su huella? Podemos decir más bien que el Uno estaba en él mismo. La Unidad y sus congéneres —la medida adecuada, la proporción, la armonía y todos sus beneficios— no surgen por azar, sino sólo donde la razón está en acción. Platón vio mucho que criticar en Anaxágoras y nunca habría llamado a la Inteligencia *Ápeiron,* pero él tomó más de una idea de las palabras iniciales de su predecesor: «Todas las cosas estaban confusas, luego vino la Inteligencia y las puso en orden». A Platón se le podría haber aplicado también la espléndida frase aristotélica sobre Jenófanes: «Echando una ojeada sobre la totalidad del cielo, él dice el Uno existe y es Dios» [80]. Νοῦν μὲν τὸ Ἕν. El monismo de la metafísica tardía de Platón radica en su teísmo.

[80] *Metaf.* 986b24, y sobre Platón, *De an.* 404b22, ya citado.

IX

COMENTARIO FINAL A PLATÓN

Los problemas del capítulo que acabo de concluir tienen su interés propio, pero no son adecuados para una despedida final a Platón. Su fama del pensador quizá más grande de todos los tiempos [1] no se apoya en testimonios indirectos, sino en los escritos, que somos lo suficiente afortunados para poseer completos. Al dirigir nuestra atención a los diálogos antes de abandonarlo, permítasenos recordar brevemente las razones que nos han llevado a considerarlos uno por uno, en lugar de ordenar el estudio por temas separados, caso de haber adoptado al menos los encabezamientos temáticos modernos. Como dije al comienzo, ninguna disposición es ideal, y quizá se deba alguna explicación más a quienes esperaban que los capítulos tomarían información de los diálogos, y que sintetizarían y resumirían, a su vez, las concepciones platónicas sobre teoría política, ética y educativa, su metafísica, epistemología y psicología, etc. [2], en lugar de dejar que el lector lo haga por su cuenta, con sólo la ayuda que el índice le podría proporcionar.

No insistiré de nuevo en la pérdida que nos acarrearía, no sólo de disfrute literario, sino también desde la perspectiva filosófica, arrancar los argumentos de su puesta en escena en las conversaciones presentadas de una forma dramática y en los contrastes de carácter. (He dicho algo al respecto en el vol. IV, págs. 14 y sig.). Pero supongamos que tomamos unos pocos ejemplos de la doctrina platónica para ver de qué modo pueden someterse a una

---

[1] A los lectores que se han sentido ofendidos por el tono antiplatónico de *Open Society*, vol. I, de Popper, puede que les agrade saber que este veredicto procede de su artículo sobre Platón en la *Internat. Ency. of Soc. Sciences*.

[2] El autor de la reseña que consideró el vol. IV algo parecido a una serie de monografías más que parte de una historia (*vid.* la pág. XIII) sugirió que Zeller había resuelto el problema proporcionando una síntesis en su texto y la justificación analítica y la documentación en las notas. Por otra parte, uno de los votos que se hicieron al iniciar esta obra fue que, por muy inferior que pudiera ser a la de Zeller en otros aspectos, ella no debe contener unas notas de la extensión desmesurada de la suya. (Otro reseñador ha expresado su apreciación de este rasgo.)

disposición en apartados reconocidos como filosóficos. El alma es inmortal y afín a lo divino y, por la misma razón, a las Formas inmutables, los modelos eternos de las cosas sensibles. En virtud de ello el alma puede tener un conocimiento estable, porque el conocimiento, en cuanto diferente del juicio cambiante, es conocimiento de las Formas, no de los objetos sensibles. ¿Pueden separarse aquí la psicología, la metafísica y la epistemología? La virtud es conocimiento. El fin de la conducta, tanto privada como política, es la adquisición de la virtud, lo cual exige un conocimiento de su naturaleza verdadera como la excelencia peculiar del ser humano y, más particularmente, de en qué modo es una y en qué modo es muchas. ¿Cuál es la relación, pregunta Platón, de «las virtudes» con esa entidad única de la virtud? Aquí, como en todo lo demás, uno debe aprender a reconocer una Forma en muchas cosas y muchas cosas en una Forma. De aquí la importancia fundamental de la ciencia de la dialéctica, de la clasificación por el género y la especie, de forma tal que asegure que las divisiones lógicas postuladas o descubiertas por la inteligencia corresponden a las diferencias que existen objetivamente en la naturaleza de las cosas. De ese modo, la teoría ética y política se entrelazan con la metafísica y los problemas lógicos de la clasificación y la definición («cortando por las uniones naturales», no inventando divisiones de clase irreales como las que se dan entre los hombres y los demás animales o griegos y no griegos).

Este mundo es la obra de un Dios que es razón y es el más cercano a la perfección que puede realizarse en la materia. Está construido sobre una base matemática que explica por igual los movimientos celestes y la estructura de los cuerpos físicos y la mente humana puede aprender a comprender todo esto sobre el principio de que lo semejante se conoce por lo semejante, desarrollando, a través de los estudios de matemáticas, astronomía y dialéctica, esa semejanza con el orden divino y su Autor, que posibilita su propia posesión de la razón, porque, en virtud de esa capacidad, el alma humana es afín a lo divino... Así se completa un círculo, que pasa por la teología, la cosmogonía, la cosmología y la física matemática, hasta alcanzar la naturaleza del alma o la psicología. Además, el mundo es bueno porque exhibe orden, el producto del límite, la medida, la armonía y el número y, detrás de todos ellos, de la Unidad, que se convierte para Platón en el *arché* final y la fuente de todo bien, ya en la personalidad individual, en las comunidades políticas, o en el *kósmos* en general. La razón de aprender matemáticas es que ellas «fomentan la búsqueda de la belleza y el bien» (*Rep.* 531c). Otro ejemplo más: ¿cómo deberíamos clasificar la doctrina del Eros, tan central en la filosofía de Platón, que abarca las relaciones sexuales, la naturaleza de los démones, la posibilidad de la inmortalidad y la apreciación de la belleza en todas sus formas, tal y como aparece en los cuerpos, las almas, las instituciones, la ciencia pura y, finalmente, en la belleza suprema

de la Forma misma, que no se le revela al ojo del cuerpo, sino al de la inteligencia?

¿Por qué, pues, podría añadirse, no deberíamos hacer la clasificación en un marco platónico, en lugar de hacerlo en el nuestro? Tengamos capítulos sobre Eros, las Formas, la dialéctica, etcétera, en lugar de sobre metafísica o lógica. Éste sería sin duda un plan más factible, pero, puesto que los diálogos muestran con claridad que esas disciplinas no se hallan separadas en la mente de Platón, sería más sensato no intentarlo. Para él la filosofía tenía una finalidad única, que Sócrates le legó, aunque su búsqueda le llevó a él mucho más lejos que a su maestro de sus días más jóvenes: a descubrir la naturaleza y las condiciones del bien. Aquí radica la diferencia entre él y su gran discípulo Aristóteles. Para Aristóteles, que se apoyó en la premisa «Todos los hombres desean por naturaleza el conocimiento», «la pregunta eterna» no fue «¿Qué es el bien?», sino, «¿Dónde está la Realidad?» [3]. Con todo, del mismo modo que la búsqueda platónica del bien le llevó a investigar la concepción total de la existencia, así también Aristóteles no podría escapar a la consecuencia de su formación temprana de que la explicación de la existencia debe ser teleológica.

[3] *Metaf. ad init.* y 1028b2-4.

X

LOS COMPAÑEROS DE PLATÓN

Ya se ha dicho algo (vol. IV, págs. 30-34) sobre la naturaleza general, la organización y los intereses de la Academia. Era una comunidad de matemáticos y filósofos como la que se describió en el libro séptimo de la *Rep.*, los más viejos de los cuales tenían el privilegio de disfrutar de largas temporadas de estudio teórico pacífico, pero todos estaban preparados para descender, si era necesario, al mundo y procurar el beneficio de sus logros intelectuales y (al menos idealmente) de su experiencia práctica anterior (539e-40a) a sus políticos y legisladores. No sólo era una agrupación de maestros y profesores, aunque sus funciones incluían la educación en las disciplinas preliminares de la matemática y temas afines, sino también una comunidad de buscadores de la verdad, libre cada uno de ir en pos de ella a su manera y de defender las conclusiones a las que le llevó su propio razonamiento. Aristóteles deja bien claro que no había una doctrina académica única, ni una ortodoxia, sino una amplia variedad de teorías en su interior, incluyendo por supuesto la suya propia. En lo que se refiere a Platón en persona, la impresión que se nos ofrece es la de un hombre que sólo deseaba ofrecer una guía general, estimular y prestar ayuda a ese intercambio libre de opiniones, el único que podría encender la llama de la verdad. El capítulo presente ofrece un breve compendio informativo sobre los otros miembros mejor conocidos y el modo en que cada uno buscó sus investigaciones e ideas propias, después de los cuales deberíamos estar en disposición de acercarnos a Aristóteles, el único del que hemos heredado un corpus de restos documentales y el único que, unos treinta años después de la muerte de Platón, fundó su propia escuela para desarrollar y promulgar sus propias concepciones diferentes de la filosofía y la ciencia. El capítulo puede tender a parecerse a una serie de artículos de enciclopedia y hacer que su lectura, en consonancia, carezca de atractivo, pero, si se parece a ellos también en el hecho de ofrecer información, habrá logrado su propósito [1].

---

[1] D. L., III, 46 nombra una selección de los discípulos de Platón, y una lista anotada, con

EUDOXO

Al «matemático» Eudoxo se le conoció más por sus logros matemáticos y astronómicos, que se siguen respetando hoy, que como filósofo. Diógenes Laercio menciona también la medicina, pero no se sabe nada de su obra médica. También escribió una geografía en al menos siete libros [2].

VIDA

Su patria fue Cnido, en el suroeste de Asia Menor. Es difícil reconstruir con seguridad el orden de los sucesos de su vida [3]. Tradicionalmente se ha pensado que vivió entre los años 408-356 (murió a la edad de 52 años, D.L., VIII, 90), pero los nuevos exámenes recientes de los testimonios apoyan (de nuevo aproximadamente) las fechas de 395-343 o incluso 337 [4]. Esto significa que sobrevivió a Platón, un hecho que ha jugado su papel en la controversia sobre la cronología del *Timeo*. A la edad de treinta y tres años llegó a Atenas de su Cnido natal, atraído por la fama de «los socráticos», pero permaneció sólo dos meses. Después de su regreso a su patria, fue a Egipto durante seis meses, luego a Cízico, donde se estableció como maestro [5] y, después de visitar a Mausolo, el tirano de Halicarnaso, regresó finalmente a Atenas, llevándose con él a muchos de sus discípulos. Los Cnidios le tuvieron en gran consideración y le mandaron que les escribiera leyes.

Este exiguo bosquejo está tomado principalmente de Diógenes (VIII, 86-8), apoyándonos en el cual parece que estuvo en estrecho contacto con Platón. Es indudable que se suele aludir a él como un amigo o compañero de Platón, aunque Diógenes lo omite certeramente de la lista de sus discípulos [6]. Al igual que otros matemáticos brillantes, es evidente que maduró pronto y

las fuentes, puede hallarse en Zeller, II 1, págs. 982-84 (982, n. 1). Si, como declaran varias fuentes, dos mujeres, Axiotea de Fliunte y Lastenia de Mantinea, fueron discípulas suyas, esto concordaría con su afirmación de *Rep.* y *Leyes* de sus aptitudes para el cargo político y el servicio militar. (La información puede remontar a Dicearco, discípulo de Aristóteles.)

[2] F. Lasserre (1966) ha reunido los fragmentos de Eudoxo. Quienes se sirvan de esta práctica ayuda deberían conocer quizá la reseña altamente crítica de Tommer, en *Gnomon*, 1968.

[3] Respecto de los testimonios, un lector puede dirigirse al cuidadoso estudio de Merlan, en el apéndice a sus *Studies in Epic. and Arist.*, págs. 98-104, «The Life of Eudoxus».

[4] Merlan, *o. c.*, pág. 100, con referencias en la n. 23.

[5] Σοφιστεύων, D. L., VIII, 87.

[6] D. L., III, 46. Para Estrabón (XIV, 15, pág. 915 [Meineke]), él es τῶν Πλάτωνος ἑταίρων, y Plut., *Adv. Col.* 1126d, lo agrupa con Aristóteles como Πλάτωνος συνήθεις. Más referencias pueden verse en Ross, *Arist. Metaph.* I, pág. 198, y, sobre las relaciones de Platón con Eudoxo, *vid.* Friedländer, *Pl.* I, págs. 353, n. 15.

conversaría con Platón de tú a tú y como el jefe de una escuela propia. Su maestro de geometría fue Arquitas y a él mismo se le llamó, en épocas posteriores, un pitagórico [7]. De manera que parece dudoso que fuera un miembro de la Academia, aunque Merlan, como la mayoría de los especialistas, afirma con seguridad que, cuando Platón fue a Sicilia en su primer viaje, designó a Eudoxo como cabeza provisional de la Academia. Esto se basa en la afirmación, que aparece en una vida tardía de Aristóteles, de que él entró en la Academia «en tiempos de Eudoxo». La frase es la que se usa para datar los acontecimientos nombrando al *arconte* que designa al año; el escritor quizá sólo supiera que la entrada de Aristóteles coincidió con la presencia de Eudoxo en Atenas [8].

MATEMÁTICAS

En este campo fue donde Eudoxo ganó su mayor fama y E. Frank puede tener razón cuando dice que lo que nosotros solemos llamar matemáticas pitagóricas es esencialmente la obra de Arquitas, Teeteto y Eudoxo. El problema de los irracionales, o magnitudes inconmensurables, que había asestado un golpe tan importante a la filosofía aritmética de los primeros pitagóricos y le había parecido tan crucial a Platón [9], se resolvió mediante la teoría de la proporción debida a Eudoxo, o, al menos, perfeccionada por él, que aparece incorporada en el libro quinto de los *Elementos* de Euclides [10]. Un segundo

[7] D. L., VIII, 86, Yámbl., *in Nicom. Arithm.*, pág. 10, 17 [Pistelli]. No se nos dice cuándo estudió con Arquitas. Aunque sea cierta la declaración de Eliano de que él fue a Sicilia con Platón, es decir, en su segunda visita (como Merlan se ha inclinado a creer, *o. c.*, pág. 100, n. 16), parece un tanto tarde para su tutela. Teón de Esmirna agrupa «a los seguidores de Eudoxo y Arquitas» en relación con la creencia de que existe una relación numérica entre las notas concordantes y que el tono depende de la velocidad. *Vid.* el vol. I, pág. 219

[8] 'Επὶ Εὐδόξου, *Vita Marc.*, pág. 429 [Rose], 99 [Düring] (que se recoge ampliamente, desde *tempore Eudoxi*, en la *V. Latina). Vid.* Merlan, *o. c.*, pág. 99 con n. 14, pero también Jaeger, *Arist.*, pág. 16, n. 2, no mencionado por Merlan; Düring, *Ar. in Anc. Biog. Trad.*, págs. 159 y sig., ni Friedländer, *Pl.* I, pág. 353, n. 15. El mismo Merlan dice que Eudoxo tenía sólo 28 años a la sazón y que tuvo que llegar a Atenas ese mismo año. Si ello es así, Platón le habría considerado más bien joven para aprender la ciencia de la dialéctica y sin capacidad para presidir una hermandad de filósofos dialécticos.

[9] Cf. las págs. 298, n. 120, 363 y sig., *supra.*

[10] El testimonio es un escolio a Euclides V, Lasserre D 32, pág. 22. Sobre cuánto tomó Euclides de Eudoxo, *vid.* Hultsch, en *RE*, VI, col. 953. Tomo prestada la explicación de Frank de la teoría *(P. u. sog. Pyth.*, pág. 226): «$\sqrt{2}$ es el 'medio proporcional', el 'medio geométrico entre 1 y 2. Mediante esta denominada proporción geométrica, la cantidad irracional $\sqrt{2}$ puede trasladarse a una relación matemática exacta con los números completos (1 y 2). Se la denomina 'geométrica' porque la proporción media que hay en ella ($\sqrt{2}$) puede representarse o descubrirse precisamente por medio de la construcción geométrica, pero ni *aritméticamente*, median-

logro tenía que ver con su teoría de los infinitesimales, o método del agotamiento, que en los tiempos actuales se postula con frecuencia como precursora del cálculo moderno infinitesimal. Históricamente fue un desarrollo de la concepción de Anaxágoras de lo infinitamente pequeño (vol. II, págs. 298 y sigs.) y un rechazo del materialismo de Demócrito (*ib.*, págs. 491 y sigs.) con sus átomos física y matemáticamente indivisibles (*ib.*, págs. 491 y sigs. y apéndice, págs. 509 y sigs.), que «redujo la pura matemática a aritmética y convirtió la geometría en física» [11]. Demócrito estaba reaccionando, en su propio tiempo, contra el monismo eleático, especialmente contra la dependencia de las paradojas de Zenón de la noción de divisibilidad infinita. Eudoxo volvió a introducir esta cuestión de una forma más avanzada, como una concepción geométrica y una solución al problema de la cuadratura del círculo [12]. Arquímedes le atribuye también haber suministrado la prueba de algo que descubrió Demócrito, pero no probó, que un cono es un tercio del volumen de un cilindro, y una pirámide un tercio del volumen de un prisma, con la misma base e igual altura. (*Vid.* el vol. II, pág. 495.)

Plutarco cuenta la historia de que Eudoxo y su discípulo Menecmo, y también Arquitas, enfadaron a Platón por intentar resolver problemas estereométricos, como la duplicidad del cubo, con ayudas mecánicas, en lugar de solucionarlos recurriendo sólo a la razón [13]. Ellos estaban, decía él, echando a perder el bien de la geometría al retrotraerla al mundo sensible, en lugar de elevarla al eterno e incorpóreo. Esto concuerda por supuesto a las mil maravillas (quizá de una forma justamente sospechosa) con la teoría platónica de la educación para los Guardianes en la *República* (libro séptimo, 521c y

te ningún número racional, ni *armónicamente*, es decir, por la longitud de la cuerda de una nota concordante. Así, mediante la idea de proporción, se hace comprensible la relación entre cantidades, sin tener en cuenta si son racionales o irracionales». Cf. también Heath, *Aristarchus*, pág. 191, y sobre las discusiones de la contribución de Eudoxo a la teoría de la proporción, las referencias en Schofield, *Mus. Helv.*, 1973, pág. 5, n. 19.

[11] Frank, *o. c.*, pág. 56, quien vio en el rescate de las matemáticas de esta amenaza una razón para la importancia trascendental que asignó Platón a la idea de la proporción geométrica o «igualdad geométrica» (por ejemplo, *Gorg.* 508a6).

[12] Descrito por Arquímedes (2, 294 [Heiberg]) como «hallar una figura rectilínea igual a un círculo dado y segmento de un círculo». Sobre la solución de Eudoxo, *vid.* Heath, *Maths. in Arist.*, págs. 96 y sig. Ni Eudoxo ni ningún otro resolverían el problema, pero su método «grande y fructífero» despejaría el camino para ulteriores avances mostrando que era suficiente para el propósito probar que la suma de los segmentos pequeños que quedan entre los lados de un polígono inscrito y la circunferencia puede ser inferior a toda el área asignada.

[13] Plut., *Qu. conv.* 718e-f y *Marcellus*, cap. 14. El epigrama elegíaco citado por Eutocio en su comentario sobre Arquímedes (3, 112 [Heiberg], las últimas cuatro líneas en DK I, pág. 427), que acaba con una advertencia a quienes querrían duplicar el cubo para evitar «los cilindros difíciles de Arquitas, las tríadas que produjo Menecmo mediante la sección cónica y las formas curvilíneas de Eudoxo», parece estar sólo planteando algunas demostraciones empíricas en contra de otros.

sigs.), especialmente 526e: la geometría será útil sólo si nos incita a contemplar la realidad en lugar del reino del cambio [14]. Se puede comprender perfectamente que todo método que implique sólo un enfoque tangencial de la verdad le parecería a Platón que nos deja varados en las orillas del empirismo y el mundo sensible. Diógenes, por otra parte, arroja una luz un tanto diferente sobre la cuestión cuando invierte el método y dice que Arquitas fue el primero que sistematizó los métodos mecánicos aplicándoles los principios matemáticos [15].

ASTRONOMÍA

El sistema de Eudoxo de los movimientos estelares, del que el mismo Aristóteles nos ofrece un resumen [16], se dice que se ha desarrollado como una respuesta al problema que planteó Platón a los astrónomos de su tiempo. Para Platón, evidentemente, era axiomático que las estrellas y los planetas (los «dioses» estelares) se movían en círculos perfectos, por motivos metafísicos y religiosos, como muestra el Timeo, motivos que continuaban pesando en el joven Kepler a finales del siglo XVI d. C. El problema, por consiguiente, consistía en demostrar «sobre qué hipótesis los fenómenos relativos a los planetas [incluyendo en ese término, como era costumbre, al sol y a la luna] podrían explicarse mediante los movimientos circulares uniformes y ordenados» [17]. La solución de Eudoxo fue suponer que el sol, la luna y cada uno de los planetas estaban situados sobre la circunferencia de la más interior de una serie de esferas, cuyo centro común era la tierra inmóvil. Cada esfera, además de girar sobre su propio eje, era llevada por el giro de una esfera exterior que giraba sobre un eje diferente a una velocidad diferente. Las desviaciones

---

[14] Puramente de paso, yo acabo de tropezarme con la siguiente cita de Einstein en el libro de Popper *Logic of Scientific Discovery*, pág. 314, n. 4: «En la medida en que las afirmaciones de la geometría hablan sobre la realidad, ellas no son ciertas y, en la medida en que son ciertas, no hablan sobre la realidad». Si consideramos que Platón creía exactamente lo contrario de esto, estaremos próximos al corazón de su metafísica.

[15] D. L., VIII, 83 τὰ μηχανικὰ ταῖς μαθηματικαῖς προσχρώμενος ἀρχαῖς μεθώδευσε. (Sobre el verbo, cf. Diod. Sic., I, 81, 2, quien habla de la derivación de la geometría egipcia de la medición práctica del terreno: γεωμέτρου τὴν ἀλήθειαν ἐκ τῆς ἐμπειρίας μεθοδεύσαντος.) Diógenes añade, sin embargo, que Arquitas «introdujo el movimiento mecánico en una construcción geométrica», cuando él buscaba, mediante la sección de un medio cilindro, hallar dos medios proporcionales para duplicar el cubo. Sobre la demostración completa, tal y como la ofrece Eutocio, y la explicación moderna, *vid.* DK I, págs. 425-27.

[16] *Metaf.* Λ, cap. 8. Nuestra otra fuente es Simpl., *Cael.* 492, 31 y sigs. [Heiberg], que remonta a la propia obra de Eudoxo Περὶ ταχῶν (Simpl., 294, 12).

[17] Simpl., *Cael.* 492, 31-493, 4, y 488, 21-24. Sobre este pasaje, *vid.* la pág. 311, n. 160, *supra*.

aparentes de un planeta visible del movimiento circular uniforme se explicarían, pensó él, como el resultado de movimientos compuestos semejantes, si se suponía que el sol y la luna tenían cada uno tres esferas y los otros cinco cuatro esferas cada uno. Las estrellas fijas, evidentemente, dado que incluso su movimiento aparente era uniforme, sólo necesitaban una esfera, resultando un total de 27 [18].

Calipo, un contemporáneo más joven de Eudoxo y colega íntimo de Aristóteles, depuró este sistema añadiendo dos esferas respectivamente para el sol y la luna y una para cada uno de los planetas, con excepción de Júpiter y Saturno [19], pero el mismo Aristóteles la modificó de una forma más esencial. Él escribió que entre cada grupo de esferas que gobiernan los movimientos de un cuerpo celeste hay que suponer la existencia de otro grupo, inferior en una en lo que al número se refiere, para contrarrestar el efecto de los movimientos de un planeta sobre los del siguiente que está debajo de él y posibilitar de ese modo que todas, excepto la más exterior, realicen sus movimientos propios con independencia de los que se hallan más allá de ellos. La explicación usual de la diferencia [20] es que Eudoxo había tratado el problema de un modo puramente teorético, exclusivamente en términos de geometría. «El sistema en su totalidad fue una hipótesis puramente geométrica, o una serie de construcciones teoréticas calculadas para representar las órbitas supuestas de los planetas y posibilitar que se las pudiera calcular» (Heath, *Aristarchus*, pág. 196). Él no relacionó en modo alguno las esferas que mueven un planeta con las que mueven otro. Aristóteles, por otra parte, vio el problema en términos de la substancia elemental, el *aithḗr*, de la que creía que estaban compuestos los cuerpos celestes y sus esferas. Él «transformó la teoría puramente abstracta y geométrica en un sistema mecánico de esferas, es decir, caparazones esféricos, en contacto real unas con otras» *(ib.*, pág. 217). Eudoxo proporcionaría, pues, un ejemplo notable de un astrónomo que sigue fielmente el precepto de la *República* de tratar las estrellas como un geómetra trata sus figuras, no simplemente como líneas visibles trazadas con un lápiz sobre un pa-

[18] Exposiciones más detalladas se encuentran en Dreyer, *Planetary Systems*, cap. IV, y Heath, *Aristarchus*, págs. 194 y sigs. Ambas se han escrito en reconocida dependencia de la obra pionera de Schiaparelli y las tres recibieron algunas críticas por parte de Dicks, en su capítulo sobre la astronomía de Eudoxo, *Early Gk. Astronomy*, págs. 176-88. *Vid.* Dreyer, pág. 89, n. 3.

[19] Arist., *Metaf.* 1073b32-8. Sobre las relaciones de Aristóteles con Calipo, *vid.* Simpl., *Cael.* 493, 5-8.

[20] Sería fácil añadir a los testimonios (Heath, Clagett, G. E. R. Lloyd) citados en el artículo de Wright, mencionado en la nota siguiente, por ejemplo, a Karpp, *Eudoxus*, págs. 47 y 48; Popper, *Conj. and Ref.*, pág. 99, n. 6. Dreyer, sin embargo, fue más cauto: «No es seguro si él se limitó a adoptar las esferas como medios matemáticos de representar los movimientos de los planetas y someterlos con ellos a cálculo, o si él creyó realmente en la existencia física de todas estas esferas» *(Plan. Systems*, 1906, pág. 91).

pel, sino como ayudas sensibles para el descubrimiento de la verdad inteligible y matemática [21]. Yo he comentado (vol. IV, pág. 503, n. 218[b]) que Platón no pretendía con ello disuadir de la observación visual que proporciona una base indispensable para las construcciones matemáticas no inferior a la que proporcionan las figuras que traza el geómetra y, como cabría esperar de sus métodos matemáticos, Eudoxo no descuidó este aspecto de la astronomía. Él usó un observatorio en Egipto y había construido uno en Cnido [22], y consta que usó diversos instrumentos, aunque ahora no pueda determinarse su naturaleza exacta y el grado de desarrollo en su época. Cicerón describe un globo celeste que hizo él y Vitrubio le atribuye algo llamado *aráchnē* (literalmente «tela de araña»), que dice que era una especie de *horologia* [23].

ONTOLOGÍA: EUDOXO Y LAS FORMAS

Aristóteles, en su *Metafísica,* se lamenta de que, debido a su trascendencia, las Formas no pueden contribuir nada ni al ser de las cosas sensibles ni a nuestro conocimiento de ellas. Continúa (991a14 = 1079b18) que, si ellas estuvieran *en* los objetos sensibles,

> posiblemente se las podría considerar que son causas, del mismo modo que lo blanco es la causa de que algo sea blanco al mezclarse con ello [24]. Pero esta explicación, que usó primero Anaxágoras, luego Eudoxo, ante su confusión, y unos cuantos otros, es demasiado vulnerable; sería fácil reunir en su contra muchas consecuencias imposibles.

Aristóteles no dice cuáles son estas objeciones, pero su comentarista Alejandro enumera diez, que ha tomado de la obra aristotélica *Sobre las Formas,*

---

[21] *Rep.* 530a-c, vol. IV, pág. 502. Esta opinión generalmente admitida de la diferencia entre los sistemas de Eudoxo y Aristóteles (sostenida aún por Dicks en 1970, *Early Gk. Astronomy,* pág. 257, n. 351) ha sido puesta en tela de juicio recientemente por L. Wright, «The Astronomy of Eudoxus: Mathematics or Physics?», en *Stud. in Hist. and Phil. of Sci.,* 1973.

[22] Estrabón, II, 14, pág. 160 [Meineke] y XVII, 30, pág. 1125.

[23] Cic., *De rep.* I, 22 (cf. Dicks, *Early Gk. Astronomy,* pág. 248, n. 252); Vitruvio, *de architect.* 9, 9, 1. Sobre *aráchnē* (que él llama la araña; podría significar ambas cosas), *vid.* Dicks, *o. c.,* pág. 257, n. 355. Hultsch *(RE,* VI, col. 938) y otros están de acuerdo en que debe haber usado una forma elemental de dioptría (respecto de la cual, *vid. RE,* V, cols. 1073-79). Más información en *RE,* VI, col. 744, II, col. 367. Respecto de su obra sobre el calendario, *vid.* Dicks, *o. c.,* págs. 188 y sig.

[24] Cf. Alej., *in Metaph.* 97, 18, que traducido literalmente reza así: «Eudoxo dijo que los objetos individuales existían por la mezcla de las Formas en las cosas que tienen su ser con referencia a ellas». Ésta es una frase extraña, porque «las cosas que tienen su ser con referencia a las Formas» son, podría suponerse, los objetos individuales mismos. Düring dice *(Aristoteles,* pág. 253, n. 54) que son (o es, porque él traduce adecuadamente τοῖς como singular, *«dasjenige»)* «Stoffprinzip» y presumiblemente eso es lo que entendía Eudoxo.

ahora perdida [25]. Algunas de ellas parecen objeciones que planteó Platón contra sus propias Formas en *Parménides,* especialmente aquéllas mencionadas en 131a-d [26]. No es necesario tomar demasiado en serio la comparación de Eudoxo con Anaxágoras, ni concluir con Hultsch *(RE,* VI, col. 948) que, «para decirlo en pocas palabras, él reemplazó las Formas por las homeomerías anaxagóreas». La observación de Aristóteles no es una prueba en favor de la improbable idea de que Eudoxo consideró las Formas como corpóreas, y su tendencia general hacia el anacronismo en la valoración de sus predecesores jonios es particularmente notable en su tratamiento de Anaxágoras.

Todo lo que sabemos, pues, de las concepciones de Eudoxo sobre las Formas es que, estando perplejo (διαπορῶν) sobre su relación con los particulares, procuró eliminar la dificultad haciéndolas completamente inmanentes, a lo que Aristóteles *(ap.* Alejandro) objetó que, al mismo tiempo que su trascendencia, habría que sacrificar su independencia, carácter imperecedero e inmovilidad —cualidades, por supuesto, que Platón estimaba en ellas por encima de todas las demás—. Al mismo tiempo, el contexto de la *Metafísica* de Aristóteles deja claro que Eudoxo deseaba conservar su existencia substancial. En ocasiones se ha dicho que su doctrina de las Formas inmanentes se parecía a la de Aristóteles (por ejemplo, Ross, *Metaph.* vol. I, pág. 198), la cual, por ello, estaba expuesta a alguna de las mismas objeciones. El parecido, no obstante, dista mucho de la identidad, como se verá cuando llegue el momento de considerar a Aristóteles en sí mismo. Mientras tanto, recordemos que se ha aludido a ello en las págs. 431 y sig., *supra.* Al abandonar la famosa *chōrismós* («separación») de las Formas, Eudoxo llevó a cabo la ruptura decisiva con la teoría de Platón. Si él pasó por alto las objeciones que se formularon contra su concepción, da la sensación de que sus dotes matemáticas y astronómicas estuvieron por encima de su aptitud para la filosofía especulativa, pero nuestra escasa información difícilmente nos permite emitir un juicio.

LA ÉTICA: EL PLACER COMO EL BIEN

Lo que Eudoxo enseñó sobre este tema nos lo declara y comenta su contemporáneo Aristóteles *(EN* 1172b9-28 y 1101b27-34). Él sostuvo que el Bien, el objeto perenne de la búsqueda platónica, era el placer, pero, según

---

[25] Alej., *in Metaph.* 79, 3-83, 30; Ross, *Arist. frs.,* págs. 122-25. La lista de objeciones de Alej. (trece, según Düring, *o. c.,* pág. 253, n. 55) la discute Cherniss, *ACPA,* APP. VII, págs. 525-39, gran parte de cuya discusión la ocupa una extensa refutación de los argumentos de Karpp de que algunas de las objeciones son del propio Alej. y no tomadas de Π. ἰδεῶν. *Vid.* también K. von Fritz, «Die Ideenlehre des Eudoxus, etc.», *Philol.,* 1926-27.

[26] Schofield («Eudoxus in the *Parmenides», Mus. Helv.,* 1973) ve un ataque en la segunda parte contra la teoría de Eudoxo de la inmanencia de las Formas, *Parm.* 149d-150e.

Aristóteles, sus argumentos se aceptaron más a causa de su virtud personal que por sí mismos, porque él fue un hombre excepcionalmente moderado y sensato *(sṓphron)*. Dio cinco razones en apoyo de su creencia.

1. El hecho de que todo el mundo lo desee. Todas las criaturas, tanto racionales como irracionales, buscan el placer y, entre todas las cosas buenas, lo que se elige es conveniente y lo que se elige más que las otras cosas es lo mejor. De manera que el hecho de que todos se sientan atraídos por el placer indica que es lo mejor para todos. Todo descubre su bien propio, no menos que su alimento propio, y lo que es bueno para todos y deseado por todos es *el* Bien.

2. El placer y el dolor son contrarios. El dolor *per se* es objeto de aversión universal, luego su contrario debe ser *per se* merecedor de preferencia universal.

3. Al placer se le elige por sí mismo, como un fin en sí y no como un medio para algo más. Nadie pregunta «Con qué objeto está disfrutando» y esto implica que el placer se lo elige por sí mismo.

4. Si se añade a cualquier otra cosa buena, por ejemplo, la práctica de la justicia y el autodominio, aumenta la bondad de esa cosa. Ninguna otra cosa, por ello, puede ser el Bien, porque al bien sólo se le puede incrementar mediante él mismo.

5. El placer, aunque es un bien reconocido, no es objeto de elogio. Esto prueba que está más allá del elogio, como Dios y el Bien, que son los *criterios* por los que se juzgan las demás cosas [27].

Por supuesto que Platón rechazó con energía en la *República* (505c, 509a) que el placer pudiera ser el Bien y combatió la idea con mayor sutileza en el *Filebo*. Por desgracia, no se nos dice cuál era la concepción del placer por parte de Eudoxo, ni qué incluía. El tributo aristotélico a su carácter, así como la elección de los ejemplos del cuarto argumento, sugieren que él habría seguido a Platón, en lugar de a Filebo o a su propio contemporáneo de más edad Aristipo [28] y sus seguidores cirenaicos, al considerar los placeres del alma separados de los del cuerpo (Platón, *Filebo* 34c). Puesto que él ha debido tener conocimiento de las opiniones de Platón [29], merecerá la pena di-

[27] Los cuatro argumentos primeros proceden del pasaje del libro décimo, el quinto del pasaje del libro primero.

[28] Sobre Aristipo, *vid.* el vol. III, págs. 463-70.

[29] Karpp, *Eudoxus*, págs. 23-27 discute con detalle, con referencias a las opiniones anteriores, la pregunta que no puede tener respuesta de las relaciones exactas entre Eudoxo y el *Fil.* —si el diálogo se dirigió deliberadamente contra Eudoxo, o Eudoxo estaba ofreciendo una réplica al mismo, o las opiniones de Eudoxo originaron que Platón modificara las suyas propias en el *Fil.*

rigir una mirada retrospectiva a *Filebo,* a efectos de comparación. Platón establece también pronto en el diálogo (20d), como una condición necesaria del bien, el hecho de que toda criatura (πᾶν, neutro) lo desee, pero esto concuerda mal con su conclusión desafiante, en 67b, del que el placer no puede ser el bien, ni siquiera aproximarse a él.

> No, ni aunque todos los bueyes y los caballos, y todos los demás animales, lo afirmaran con su búsqueda del disfrute. Fiándose de ellos, como los adivinos de los pájaros, el vulgo juzga que son los placeres, más que ninguna otra cosa, los que aseguran una vida buena. Ellos consideran los deseos de los animales un testimonio mejor que el que resulta de la penetración y la inteligencia de los filósofos.

Al leer esto, no podemos absolver a Platón de incoherencia, por la razón de que el hecho del deseo generalizado, aunque necesaria, no es la condición suficiente de ser el Bien. El Bien, ha dicho él, reside en la vida mixta de razón y placer. Partiendo de esta hipótesis, evidentemente sería imposible que «toda criatura» deseara el Bien, ni siquiera que lo desee la mayoría no filosófica de los seres humanos. Da la sensación de que Eudoxo puede haber detectado otro fallo en este diálogo muy alejado de la perfección.

El segundo argumento no se menciona en el *Filebo,* aunque, en 31b, Sócrates dice que será imposible que examinen el placer separado del dolor. El tercero es importante como una contradicción directa de Platón, quien declaró que el placer era un proceso o devenir *(génesis)* y un proceso nunca es bueno en sí, sino sólo como el medio para un fin más allá del proceso en sí [30]. Lo que Eudoxo dijo respecto del placer Platón y Aristóteles lo dijeron respecto de la felicidad [31], que sostuvieron que era el fin de la vida humana. El lenguaje de Eudoxo sobre el placer presenta un paralelismo asombroso con el que emplea Platón en el *Banquete* sobre la felicidad (205a): Si alguien está buscando la felicidad, «no hay necesidad de ninguna otra pregunta respecto de por qué desea ser feliz; la respuesta parece completa». Pero para Platón el hombre feliz, «el poseedor de las cosas buenas», es el amante filosófico, no el hedonista. Sobre el cuarto argumento, el mismo Aristóteles señala, recordando el *Filebo* [32], que Platón usó un argumen-

[30] *Fil.* 53c-55c. *Vid.* las págs. 243 y sig., *supra.* Aristóteles discrepó también de Platón en este punto *(EN* 10, cap. 4).

[31] Εὐδαιμονία. Éste es uno de los muchos casos en los que ninguna palabra inglesa describe con precisión el concepto expresado por la griega. «Felicidad» es la traducción aceptada y probablemente se aproxima más que ninguna otra, aunque «buena fortuna» se aproxima también.

[32] Cf. en particular *Fil.* 60d-61a, donde Sócrates dice que, dado que la vida mixta de placer y razón juntos es mejor que una vida sólo de uno de los dos, en consecuencia, ni el placer ni la razón por sí mismos pueden ser el Bien supremo.

to similar para probar lo contrario, que el Bien en sí no es el placer *(EN* 1172b26).

> Este argumento [de Eudoxo] parece mostrar que el placer es una de las cosas buenas, pero no más que otras, porque todo lo que va unido a otro bien merece más la pena elegirlo que por sí mismo. De hecho, empleando un argumento similar, Platón *niega* que el Bien es el placer, porque hay que elegir la vida placentera más cuando va combinada con la sabiduría que cuando carece de ella y, si la vida mixta es mejor, el placer no es el Bien, porque el Bien no puede hacerse más deseable por tener algo añadido.

GEOGRAFÍA Y ETNOLOGÍA [33]

Además de sus intereses matemáticos, astronómicos y filosóficos, Eudoxo escribió una obra que no se relaciona generalmente con la tradición filosófica, sino más bien con hombres como Heródoto, Hecateo y Ctesias. Fue un Estudio de la Tierra o un Estudio del Mundo [34], en al menos siete libros. Poseemos de la misma un número de citas o noticias informativas suficientes para indicar el sabor de la obra, de las que tomo unas pocas muestras. Sobre Egipto Eudoxo podía hablar desde la base firme de la experiencia personal. Así, él sostiene que los sacerdotes egipcios le han instruido sobre la causa de la inundación del Nilo *(fr.* 287 y cf. 288) [35], explica las diferentes reglas de los sacerdotes de Heliópolis y otros lugares respecto al uso del vino *(fr.* 300, del libro segundo), habla del lugar del entierro de Osiris *(fr.* 291) y da la razón de que los egipcios no sacrifiquen cerdos. También relata un extraño

[33] F. Gisinger dedicó un tratado a esta cuestión, «Die Erdbeschreibung des E. von Knidos» (1921).

[34] A Demócrito, es cierto, se le asociaba con Eudoxo por haber hecho lo mismo *(Fr.* 15 DK). Tales estudios formaban una clase reconocida e incluían información sobre los hábitos y las costumbres, así como sobre geografía. Así, Aristóteles, en *Pol.* 1262a18, hablando de los pueblos que tienen las esposas en común, dice que las relaciones pueden detectarse, no obstante, por el parecido de los hijos con sus madres, «lo cual sucede realmente de acuerdo con algunos de los que componen estudios del mundo». (El mismo Eudoxo habló de esto como una costumbre de los masagetas en Asia (D. L., IX, 8), pero del mismo modo había hablado Heródoto antes que él, I, 216, 1.) De nuevo, en *Ret.* 1360a34, «Los estudios del mundo son útiles para la legislación, porque de ellos pueden aprenderse las *nómoi* de los pueblos extranjeros». En otros contextos, la frase se refiere a los mapas; por ejemplo, Hdt., IV, 36, 2, V, 49, 5; Arist., *Meteor.* 362b12 y probablemente también en 350a16. Sobre el mapa de Anaximandro, llamado en nuestras fuentes un πίναξ, *vid.* el vol. I, pág. 81. Según un escolio a Dionisio Periegeta (Gisinger, *Eudoxus,* pág. 14), el mismo Eudoxo hizo un πίναξ del mundo habitado, lo cual es bastante probable, aunque la descripción que hace el escoliasta de Demócrito como un discípulo de Tales no inspira confianza.

[35] Se hace referencia a los fragmentos por la numeración de la edición de Lasserre.

mito egipcio sobre Amón (a quien los griegos llamaban Zeus) y ofrece una explicación alegórica (*fr.* 299). Al tratar de Persia, mostró también un interés por su religión, escribiendo de Ormuz y Arimán, los espíritus del bien y el mal, y de la cronología de Zoroastro (*fr.* 341). Mencionó la costumbre escita de ofrecer sacrificios a una espada vertical como emblema del dios de la guerra (*fr.* 303), que Heródoto había descrito ya más detalladamente (IV, 62) y, sobre un tema diferente, se sirvió del testimonio del lenguaje en relación con el origen frigio de los armenios. Polibio lo comparó con Éforo, considerándolo una autoridad sobre la fundación de las ciudades griegas, sus relaciones y sus padres fundadores (*fr.* 328).

Los breves extractos, evidentemente, están fuera de sus contextos. Algunas noticias, si es que Eudoxo las recogía simplemente como hechos, parecería que nos lo revelan considerablemente más crédulo que Heródoto. Él habló, por ejemplo, de una cierta piedra en una montaña frigia de tal naturaleza que cualquiera que la hallara durante los misterios de Hécate se volvía loco (*fr.* 338) y de dos fuentes de Tesalia que convertían en oveja, respectivamente blanca o negra, a quien bebía de ellas —o en caballo pío, si bebían de las dos—. Según Plinio, dijo que, en el sur de la India, había hombres con los pies de un codo de largo, mientras que los de las mujeres eran tan cortos que se los llamaba «pie-gorrión» (*fr.* 338) [36]. A modo de conclusión, pueden decirse unas cuantas cosas para restablecer el equilibrio de la reputación del gran matemático. En primer lugar, he omitido una serie de obras de información abiertamente geográfica citadas por el serio geógrafo Estrabón. En segundo lugar, Dicks (*Astron.*, pág. 289) presenta pruebas tendentes a mostrar que él fue el primero que aplicó principios matemáticos a la geografía. Finalmente, él tuvo un tocayo del siglo III, Eudoxo de Rodas, que escribió «Historias» y, aunque los intentos por hacerle el autor del Estudio del Mundo han fracasado de un modo concluyente [37], es posible que algunas de las noticias más extravagantes que se atribuyen simplemente a «Eudoxo» puedan deberse al rodio y no al cnidio. En cualquier caso, el público de los escritores de este género esperaba que ellos le vendieran noticias folklóricas sin garantizar

---

[36] Es una singularidad desafortunada que la misma palabra griega, στροῦθος, signifique gorrión y avestruz, pero yo pienso que aquí se refiere a los gorriones. Gisinger (*Eudoxus*, pág. 20) encuentra «con pies de avestruz» compatible con la pequeñez de los pies de las mujeres. Él encuentra también la información «*durchhaus glaubwürdig*».

[37] Sería suficiente citar las referencias precisas a «Eudoxo de Cnido en el libro primero de su Estudio del Mundo», en Sexto Empírico y Ateneo, y «Eudoxo de Cnido en el libro séptimo de su Estudio del Mundo», en Apolonio (*fr.* 278b, 284a, 323 en L.). Ellos aluden, respectivamente, a las costumbres matrimoniales de los masagetas, al origen de la costumbre fenicia de sacrificar codornices a Heracles, y al pueblo libio, que hace miel de las flores, como las abejas, donde la autoridad de Eudoxo parece haber sido de nuevo Heródoto (IV, 194). Otras referencias a «Eudoxo en el Estudio del Mundo» pueden considerarse de garantía semejante. Sobre la cuestión de la autenticidad, *vid.* Gisinger, págs. 2 y sigs.; Lasserre, págs. 237-39.

siempre su veracidad. Algunas se repetían de autor a autor —los lugares comunes, podría decirse, de la tradición etnológica— y Eudoxo podría haber dicho perfectamente con Heródoto (VII, 152, 3): «Mi profesión es recoger lo que la gente cuenta, pero no creerlo necesariamente. Esto puede considerarse válido para toda mi obra».

ESPEUSIPO

Se dice que Espeusipo dejó un gran número de tratados y un buen número de diálogos: Diógenes (IV, 4-5) enumera treinta a modo de selección. Uno se pregunta qué deberíamos pensar de él si poseyéramos siquiera una de estas obras. Tal y como están las cosas, dependemos de residuos de información, sazonados de crítica, que nos han lanzado otros, especialmente Aristóteles (al menos en lo que toca a su metafísica) y sus comentaristas. Él fue obviamente una figura central en la gran controversia académica sobre si había que conceder crédito a las Formas platónicas y qué debía reemplazarlas, caso de no concedérselo. La solución aristotélica fue muy diferente de la de Espeusipo, a la que se opuso enérgicamente. Donde, como sucede con Platón, podemos examinar sus interpretaciones, sabemos que, si él se muestra en desacuerdo, no es siempre comprensivo e imparcial, pero en el caso de Espeusipo no tenemos sus propios escritos como correctivo. Además, los intentos de reconstrucción de la metafísica de Espeusipo no pueden limitarse a aquellos pasajes en que se le nombra, sino que tienen que recurrir a muchos otros en que Aristóteles habla de «quienes dicen» tal y tal cosa, los cuales, a la luz de otros testimonios, se les atribuyen a él con grados diversos de fiabilidad [38]. Tampoco es fácil siempre reconciliar informaciones aparentemente contradictorias, incluso en una cuestión tan crucial como la posición del Uno en su filosofía. Quienes han llevado llevado a cabo los intentos de reconstrucción [39] se merecen toda la consideración, pero, dejando a un lado las dudas sobre la exactitud de nuestras fuentes, uno obtiene la impresión de que la Academia, coincidiendo con los últimos años de la vida de Platón, y después, estaba tendiendo a perderse a sí misma en sistemas de «realidad» muy esquemáticos y un tanto estériles, que

[38] Ross, *PTI*, págs. 152 y sig., ofrece una lista de pasajes aristotélicos, donde, o se menciona a Espeusipo por su nombre, o se alude a él con seguridad o gran probabilidad.

[39] Estoy pensando en particular en Merlan, en el cap. V de su *P. to N.*, y en el artículo de H. A. S. Tarrant «Speussippus' Ontological Classification», en *Phron.*, 1974. *Vid.* también la concisa exposición de Cherniss, en *Riddle*, págs. 33-43. Sobre la posición del Uno, cf. las opiniones de Krämer y Merlan: «Krämer sitúa el Uno a la cabeza de la lista, mientras que Merlan lo excluye por completo» (Tarrant, *l. c.*, pág. 131).

se iban alejando más y más de la realidad, tal y como la entienden la mayoría de los hombres. Quizá estaba maduro el momento para que Aristóteles, con su simpatía por la opinión profana, su claridad de exposición y su respeto por el individuo, interviniera y rescatara a la filosofía de la divagación sin objeto en los laberintos matemático-metafísicos de inspiración pitagórica.

Los intérpretes modernos difieren mucho en sus valoraciones de Espeusipo. Merlan (*From Platonism...*, pág. 117) dice que, según su propia interpretación, «su sistema es altamente original, interesante, posiblemente el único sistema de la historia de la filosofía occidental», y Cherniss ensalza también su originalidad (*Riddle*, págs. 43, 82). Tarrant, por otra parte (pág. 144), encuentra «pocos motivos para alabar la originalidad del sistema de Espeusipo... hay poco que no tenga su precedente en el *Parménides* de Platón».

VIDA [40]

Fue hijo de Potone, hermana de Platón y vivió hasta una edad avanzada. Se ha estimado que vivió aproximadamente del 410 al 339. Probablemente fue miembro de la Academia desde su fundación y, a la muerte de Platón, en el 347, se puso al frente de la misma [41]. Murió ocho años después.

ONTOLOGÍA

Espeusipo abandonó las Formas platónicas, reemplazándolas por números. Aristóteles lo relaciona en más de una ocasión con los pitagóricos, con los que es obvio que tenía mucho en común. Él difería de ellos, sin embar-

[40] Detalles y más referencias, en «Zur Biogr. des Sp.», de Merlan, *Philol.* 1959. Sólo es posible el mero bosquejo y el artículo de Merlan da la impresión de intentar sacar de donde no hay, supliendo las deficiencias con el uso frecuente de «probablemente», «posiblemente», «es natural suponer» y expresiones semejantes. D. L. (IV, 1-5) cuenta varios episodios posiblemente legendarios. Se ha pensado que se apoyó en dos tradiciones opuestas, una favorable y otra hostil. Una carta de Espeusipo a Filipo de Macedonia, dando testimonio de sus fuertes simpatías promacedonias, se piensa por lo general que es plenamente auténtica, después de los estudios de Bickermann y Sykutris, en *Berichte Sächs. Akad.*, 1928. Sobre su amistad con Dión, a quien se dice que había animado en su expedición contra Dionisio II, *vid.* la vida de Dión de Plutarco y otras fuentes mencionadas por Stenzel, *RE*, col. 1637.

[41] No tiene sentido especular sobre las razones desconocidas de esta elección. Ni siquiera se sabe si la hizo Platón, o la Academia después de su muerte. Espeusipo era ya un filósofo consagrado en plena madurez. Aristóteles era unos veintiséis años más joven, y Jenócrates, evidentemente también más joven, le sucedió a su debido tiempo, mientras que Aristóteles fundó una escuela propia. Se ha sugerido que la razón puede haber sido puramente práctica, relacionada con la herencia legal de la propiedad (Jaeger, *Arist.*, pág. 110; Chroust, en *REG*, 1971).

go, en que los pitagóricos identificaban los números y las cosas, mientras que, para Espeusipo, los números eran, al igual que las Formas, substancias independientes separadas del mundo sensible, aunque, al mismo tiempo, «números matemáticos», no «los números ideales» de Platón. Los axiomas de las matemáticas son verdaderos y «alegran el alma», pero no se aplican a los objetos sensibles; lo mismo sucede con las magnitudes matemáticas. Él y sus seguidores, dice Aristóteles, no creían en las Formas, ni en sí mismas, ni identificadas con los números (como las identificó Platón en su vejez). Los números y los objetos matemáticos fueron las primeras cosas que existieron y el primer principio o punto de partida *(arché)* de los números fue el Uno. En la pág. 455 se ha hecho ya mención de su dogma adicional (pitagórico) de que el diez era el número completo o perfecto y la base de todos los números más altos, y su substitución de las Formas platónicas por los números la ejemplifica de una manera especial su identificación del modelo del Creador (el «ser vivo perfecto» de *Tim.* 30c-31a) con la década, a la que dedicó la mitad de su libro sobre los números pitagóricos [42]. Aparte de los objetos sensibles, Espeusipo postuló sólo los *mathematica,* substituyendo el número ideal por el matemático [43]. Aristóteles objeta que estas personas creen en dos «unos» diferentes, el *arché* en sí y el Uno, que es el primer número (cf. vol. I, págs. 239-40), lo cual, pensó él, los retrotrae simplemente a la distinción platónica entre números ideales y números matemáticos. En cuanto *arché* «de las primeras cosas que existen», el Uno en sí «ni siquiera existe» (Arist., *Metaf.* 1092a14). Esto debe significar, podría pensarse, que, al igual que la Forma del Bien en la *República* (509b), el Uno no Existe porque «está más allá del Ser en dignidad», es incluso un principio más elevado que el Ser mismo y de esa manera se lo ha entendido con mucha frecuencia, pero no siempre [44], aunque esto no parece que encaje muy bien en el contexto aristotélico. Yámblico lo llamó «no una substancia aún, sino la primera piedra de las substancias, porque la causa no es todavía de una naturaleza semejante a aquello de lo que él es la causa» [45]. Yámblico postula también para Espeusipo una *pareja* de *archai* de los números (y, por tanto,

---

[42] *Fr.* 4, pág. 54 [Lang]. Sobre las razones de considerar al diez como el número perfecto, *vid.* Heath, *Maths. in Aristotle*, págs. 258-60. Este hecho, y la obra sobre los números pitagóricos, se mencionan en el vol. I, pág. 250.

[43] *Metaf.* 1083a20, 1086a22. Ps.-Alej. proporciona el nombre de Espeusipo. *Vid. frs.* 42a-g [Lang]. Sobre σαίνει τὴν ψυχήν *vid. Metaf.* 1090a37.

[44] *Vid.* Merlan, *P. to N.*, pág. 95, n. 1. Merlan señala, en la pág. 96, que Plotino usó la misma expresión (οὐδὲ ὄν τι Arist., οὐδὲ ὄν Plot.) referida a su propio Uno celestial *(Enn,* VI 9, 3, 38 [Bréhier], pág. 512.3 [Volkmann]).

[45] *Comm. math. sc.*, pág. 15; Tarrant, *l. c.*, pág. 132. La observación sobre la causa y el efecto aparece en Platón, *H. May.* 297a (si, como creo, ese diálogo es genuino. *Vid.* el vol. IV, pág. 184). Sobre la atribución del cap. 3 de Yámblico a Espeusipo, *vid.* el cap. de Merlan, en *P. to N.*, al que ya se ha hecho alusión.

de todas las substancias), el Uno y su contrario la Multiplicidad, o la unidad y la pluralidad, como Aristóteles había insinuado con convicción en 1091a31 [46]. Ellos representaban evidentemente los principios formal y material respectivamente (Merlan, págs. 88, 101).

Aunque al llamar al Uno un *arché* supraexistencial parecería que Espeusipo había estado buscando esa unidad última de toda la realidad en la que creyeron Platón y Aristóteles, el Estagirita le reprende por haber hecho a la realidad plural. «Espeusipo», afirma él *(Metaf.* 1028b21), «dice que hay varias substancias [clases de substancia], empezando por el Uno, y *archaí* de cada substancia, uno para el número, otro para las magnitudes, luego, otro para el alma y, de ese modo, estira las substancias» [47]. En otros lugares, él llama a esto «hacer a la naturaleza episódica» o desarticulada, pero, se lamenta, «los fenómenos no indican que la naturaleza esté compuesta de episodios desconectados, como una mala tragedia». Al llamar a esta concepción «episódica», lo que él quiere decir es que «ninguna substancia contribuye a otra mediante su existencia o no existencia». Cambiando la metáfora (con un juego de palabras con el significado doble de *arché,* «principio» y «gobierno»), él dice que la naturaleza no puede permitir que se la gobierne de un modo ineficaz, sino que, como dice Homero, «El gobierno de muchos no es bueno: dejemos que uno solo sea el rey» *(vid. Metaf.* 1090b19, 1076a1-4). El pluralismo no le satisfacía en absoluto a Aristóteles [48]. Ante la ausencia de los escritos propios de Espeusipo, es difícil valorar la verdad de esta crítica, pero la crítica paralela que hace de Platón, que precede inmediatamente a ésta (1028b19), no inspira precisamente confianza. Platón, dice Aristóteles, postuló tres seres eternos, las Formas, los objetos matemáticos y las cosas sensibles, pero difícilmente es atinado decir que las Formas no hicieron ninguna contribución a la existencia y naturaleza de los objetos sensibles [49]. Si Platón hubiera creído en una pluralidad última, habría que hallarla más bien en el Creador, el Modelo y en el Receptáculo del *Timeo* (pero sobre esto *vid.* las págs. 458 y sig., *supra).*

Otro aspecto esencial en el que el sistema de Espeusipo difería tanto del de Platón como del de Aristóteles es que él separó el Uno del Bien. El Uno

---

[46] *Comm. math. sc.,* pág. 16; Tarrant, pág. 113. Respecto de la comparación con Platón, *vid.* la pág. 456, *supra.*

[47] Merlan y Tarrant *(vid.* el segundo, *l. c.,* págs. 131, 134, 141), apoyándose en el pasaje de Yámblico *Comm. math, sc.,* suponen que Espeusipo ha postulado cinco οὐσίαι en total, pero difieren en las listas que cada uno presenta, al igual que las dos difieren de la de Krämer.

[48] «El pluralista mantiene que el cosmos se compone de un número de entidades desconectadas ... [tales] que podrían existir perfectamente separadas» (Ewing, *Fundamental Questions,* págs. 206 y sig.). Ewing añade que «Relativamente pocos filósofos han adoptado una concepción radicalmente pluralista hasta tiempos recientes».

[49] Era, no obstante, una de las críticas favoritas aristotélicas de las Formas; por ejemplo, en *Metaf.* 991a8-14, 1033b26-8.

existía en el principio, pero el Bien vino a continuación. Aristóteles se mostró especialmente severo contra esto, porque contradecía su propia doctrina fundamental de la potencia y el acto, según la cual la actualidad precedía siempre a la potencialidad, la gallina al huevo, lo perfecto a lo imperfecto. Así, escribe *(Metaf.* 1072b30):

> Se equivocan quienes suponen, como los pitagóricos y Espeusipo, que lo más bello y lo mejor no está en el principio [o «no es un primer principio», ἐν ἀρχῇ] apoyándose en que los principios de las plantas y los animales son sus causas, mientras que la belleza y la perfección están en los productos. El hecho es que la semilla procede de seres completos que existen con anterioridad. Podría llamarse a un hombre la causa del esperma, no precisamente al que ha nacido de él, sino al otro del que vino el esperma.

En 1091b32 él da otra razón, a saber, que Espeusipo (el nombre lo proporciona su comentarista, *fr.* 35b [Lang]) eludió atribuir el Bien al Uno, puesto que, dado que la generación se origina a partir de los contrarios, el mal sería lo mismo que la pluralidad. Su posición la describe con más detalle Yámblico así:

> Pero, en lo que se refiere al Uno, no sería adecuado llamarlo bello o bueno por el hecho de que a su ser le añade lo bello y lo bueno. Porque, del mismo modo que la naturaleza progresa a partir de las primeras fases, en primer lugar aparece lo bello y luego, a una gran distancia de lo bello, lo bueno [50].

Con una reserva importante, pues, a la metafísica de Espeusipo se la podría llamar evolutiva, en cuanto opuesta a la teleología del tipo aristotélico. A saber, en la media en que el bien y la belleza no se encuentran entre los primeros principios o causas, sino que vienen después en la serie ontológica. Lo mismo puede decirse del mal, si es correcto reivindicar a Espeusipo como uno de «los otros» que niegan que el bien y el mal son *archaí* (Arist., *Metaf.* 1075a36, *fr.* 35d [Lang]) [51]. La reserva es que, en la medida en que puede juzgarse, Espeusipo no pensó en ninguna evolución temporal, sino solamente, al igual que Aristóteles, en anterioridad o posterioridad lógica o causal. Sin los principios más elevados no podrían existir las clases más bajas del

---

[50] *Comm. math. sc.*, pág. 16.10 y sigs., en la traducción de Tarrant *(l. c.*, pág. 133).

[51] No obstante, si nos fiamos de Aristóteles, los *archaí* primarios no están completamente divorciados de los valores. El Uno, si no *el* Bien, era *un* bien, porque aquí también, dice él, parece que Espeusipo ha seguido a los pitagóricos, quienes colocaron al Uno en la columna de los bienes *(Metaf.* 1096b5; sobre las columnas pitagóricas, *vid.* el vol. I, pág. 237). Según Yámblico, como acabamos de ver, la belleza y el bien sólo aparecen en una fase posterior. Sólo podemos remontarnos a Espeusipo a tientas (si pensamos que merece la pena), como han hecho con ingenio y agudeza Merlan y Tarrant.

ser, pero de hecho todos han existido desde la eternidad. Los números y las figuras geométricas se «generan» a partir del Uno y la pluralidad, pero su generación hay que entenderla como inteligible o teorética, no como creativa o práctica. (Así, Proclo; *vid. fr.* 46 [Lang]). Esto se aplica evidentemente a todos los seres reales —es decir, inteligibles e incorpóreos—. ¿Se aplicó también al mundo físico? Su interpretación de la cosmologia platónica en ese sentido (pág. 318, *supra)* parece indicar una identificación con ella. Adviértase, sin embargo, el modo en que Proclo, en el *fr.* 46 lo contrapone con el matemático Menecmo [52]. Ambos tienen razón, dice él: los espeusipeos, porque los problemas geométricos difieren de los mecánicos, cuyos objetos son físicos y sufren la generación y toda suerte de cambio. Presumiblemente, al igual que Platón (puede suponerse), de acuerdo con la concepción espeusipea que se hace de él, Espeusipo consideraría la formación de los elementos físicos, debida a la imposición de «las figuras y los números» sobre la mera pluralidad, como algo eterno, pero a los seres que se componen de estos elementos, como mortales y cambiantes en sentido literal. No obstante, en ausencia de sus propios escritos, tiene poco sentido seguir especulando a través de las líneas poco sólidas de la tradición [53].

TEOLOGÍA

Al igual que Platón, Espeusipo identificó a Dios con la Inteligencia y lo vio como el Creador del universo [54]. También dijo que Dios no era lo mismo que el Uno o el Bien, sino de una naturaleza propia de sí mismo (ἰδιοφυῆ),

---

[52] Sobre Menecmo, *vid.* la pág. 510, *infra.*

[53] Una nota cosmológica de pasada. Espeusipo creyó en los cinco elementos, que él atribuyó respectivamente a las cinco figuras platónicas. *Vid. fr.* 4, pág. 54 [Lang] y cf. las págs. 299 y sig., *supra.* Por lo demás, no tenemos constancia de los detalles de su cosmología.

[54] *Fr.* 38 y *fr.* 4, pág. 54 [Lang], τῷ τοῦ παντὸς ποιητῇ θεῷ. Zeller (pág. 1000 con n. 3) difícilmente puede haber acertado al identificar el Νοῦς divino con el alma cósmica del *Timeo,* y el pasaje sobre τὸ τίμιον en Teofrasto *(fr.* 41 [Lang]), que él refiere al centro y los extremos de la esfera cósmica, es corrupto y oscuro. Tarrant *(l. c.,* pág. 139), en una mención de pasada, no parece darlo una referencia espacial. Frank *(P. und sog. P.*, pág. 252) lo vio como un ejemplo del pitagorismo de Espeusipo: la asociación de τὸ τίμιον con τὴν περὶ τὸ μέσον χώραν y τὰ ἄκρα evidencia, pensó él, adhesión al sistema filolaico, en el que el fuego ocupaba el centro del universo porque el fuego es τιμιώτερον que la tierra, el cuerpo más valioso, debería ocupar el lugar más valioso y los límites son menos valiosos que lo que hay entre ellos (Arist., *Cael.* 293a30; sobre el sistema filolaico, *vid.* el vol. I, págs. 270 y sigs.). Ross y Fobes (Teofr., *Metaf.*, pág. 74) aceptaron la opinión de Frank, pero *vid.* Cherniss, *ACPA*, págs. 558 y sigs., *Riddle*, pág. 64 con n. 23: «existen algunas pruebas de que Espeusipo sostuvo una teoría astronómica diferente de los tres [de las de Platón, Eudemo y Heraclides], aunque no el denominado sistema filolaico». Él alude a Arist., *De motu an.* 699a17-24, cuya relevancia respecto de la astronomía de Espeusipo no es muy fácil de ver.

presumiblemente, por consiguiente, otra de las esencias primarias sin relacionar con las demás, de las que se lamentaba Aristóteles.

BIOLOGÍA

En una obra, cuyo título *(Hómoia)* puede traducirse por «Semejanzas» u «Objetos homogéneos» [55], Espeusipo desarrolló el método de clasificación que inició Platón en sus ejemplificaciones dialécticas y que continuó vigorosamente Aristóteles en el campo de la ciencia puramente natural. Poseemos una serie de extractos, en su mayor parte de Ateneo *(frs.* 5-26 [Lang]), que nombran unas cincuenta y cinco especies y géneros de animales, aves, peces y plantas. Los especialistas han sugerido que Espeusipo no estaba estudiando la naturaleza por sí misma, como Aristóteles, sino simplemente como un medio para alcanzar la perfección de la dialéctica [56], aunque todos están de acuerdo en que, cualesquiera que sea su fin último, llevó a cabo una contribución significativa a la ciencia natural. El paralelo platónico más próximo sería la *diaíresis* zoológica del *Pol.* 264b y sigs., cuyo objeto es sólo ofrecer una lección más general sobre la importancia de la *diaíresis* correcta en general. El único testimonio que avala este juicio es que la mayoría de los fragmentos biológicos conservados se citan del libro segundo de las *Hómoia,* y de los demás libros no se cita ninguno, de lo cual se conjetura que los demás libros contenían divisiones semejantes en campos no biológicos. Lang sugirió los ámbitos de la física, la ética y la metafísica, pero no hay en absoluto prueba alguna de ello. Stenzel se limitó a invocar la analogía con el *Sofista* y el *Político* de Platón, lo cual es una petición de principio [57]. No es menos

[55] Información y discusión completas, incluyendo la comparación con Platón, en Stenzel, *RE,* VI, 2, cols. 1638 y sigs. Sobre el título Ὅμοια señala que las Formas eran para Platón τὰ ἀεὶ ὅμοια (por ejemplo, *Rep.* 585c). Ya como Forma trascendente, y como concepto mental, ὅμοιον significa ese elemento de las cosas diferentes que puede resumirse en el universal, τὸ ἐν πᾶσι ταὐτόν del *Menón.* Respecto de las cosas mismas del mismo género, ὅμοιον significa homogéneo; por ejemplo, los placeres, que, *qua* placeres, son πάσας ὁμοίας *(Fil.* 13c). *Fedro* 271a contrapone ὅμοιον con πολυειδές. Aristóteles consideró que el estudio de ὅμοια era una preparación útil para los argumentos inductivo y deductivo y la definición *(Top.* 108b7). Sobre su declaración de los principios que hay que seguir en la clasificación zoológica, *vid. Part. an.* I, capítulos 2-4, y, sobre sus críticas de los métodos dicotómicos de Espeusipo, Cherniss, *ACPA,* págs. 56-62.

[56] Así, Lang, págs. 18 y sig.; Stenzel, *l. c.,* cols. 1640 y sig. Sus investigaciones «no nacían de un interés científico genuino», «toda la obra estaba encaminada al arte de la dialéctica»; sus estudios biológicos «se usaban como material para ejercicios dialécticos». La reticencia de Lang a tomar en serio su logro biológico parece ponerse de relieve en las negaciones dobles y triples con las que admite la posibilidad: «quamvis dissimulari nequeat fieri non potuisse quin studia illa ... etiam scientiae rerum naturalium quadamtenus opitularentur...».

[57] *Vid.* Lang, pág. 18; Stenzel, *RE,* col. 1648.

probable que el nuevo método inspirara a quienes, entre sus compañeros, sentían una mayor inclinación científica, como inspiró ciertamente a Aristóteles, a hacer uso del mismo como un instrumento para sus propios intereses especiales. Para el mismo Platón la dialéctica, aunque la más elevada de todas las ramas de la investigación, seguía siendo un método —un instrumento para ayudar a la mente en su progreso hacia la visión de la verdad, hasta el punto que puede alcanzar el razonamiento discursivo [58] e incluso para Platón el mundo natural iba asumiendo, en sus últimos diálogos, una importancia cada vez más creciente—. El pasaje, que se cita a menudo, procedente de una comedia contemporánea, nos lo pintan a él y a Espeusipo como instructores en la clasificación botánica sirviéndose de las observaciones empíricas [59].

MÉTODO FILOSÓFICO Y EPISTEMOLOGÍA

Ya hemos examinado el uso que hizo Espeusipo del método dialéctico en la biología. En el capítulo segundo del libro primero de *De part. an.*, Aristóteles critica a quienes se limitan estrictamente a la dicotomía, entre los que se suele incluir a Espeusipo [60]. En lo que toca a la definición, Aristóteles menciona a algunos que sostienen que es imposible definir algo mediante *diaíresis* sin un conocimiento de todo lo que existe y sus comentaristas griegos concuerdan en atribuir la doctrina a Espeusipo [61]. El argumento es que el fin de la definición consiste en distinguir su objeto de todo lo demás; esto implica ser capaz de afirmar respecto de qué difiere lo que se define a todas las demás cosas, lo cual es imposible, a menos que uno conozca también las características distintivas de las demás. Los comentaristas antiguos consideraron esto como un rechazo escéptico de la definición mediante la división, pero los modernos lo rechazan por considerarlo incoherente con el resto de lo que sabemos sobre Espeusipo y sostienen (para citar a Ross) que su razón era más bien «una insistencia sobre la unidad del conocimiento y la necesidad de un conocimiento amplio de los hechos como base de la teoría». Esto sería muy distinto, no obstante, de lo que recoge Aristóteles, a saber, que, según esta concepción, «quien quiera hacer una definición debe conocer to-

[58] Cf. Cherniss, *ACPA*, págs. 46 y sig.

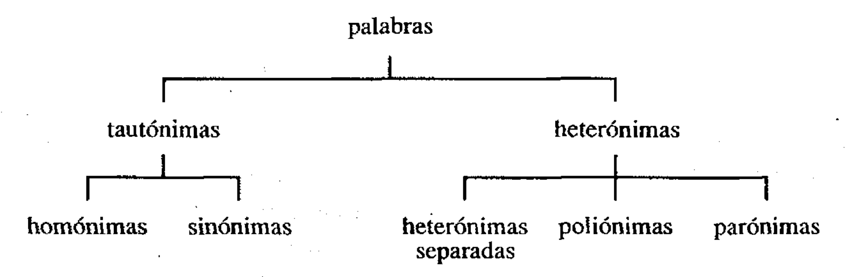
[59] Epicrates, *fr.* 11 [Kock], citado por Lang en las págs. 19 y sig. Sobre la traducción, *vid.* Field, *P. and Cs.*, págs. 38 y sig. y cf. la pág. 146, *supra*, y el vol. IV, pág. 33, n. 40.

[60] Cherniss, *Riddle*, págs. 37 y sig., y *ACPA*, pág. 56; Jaeger, *Arist.*, pág. 330, n. 2; Stenzel, *RE*, cols. 1651 y 1653. A menos que se me haya pasado por alto algo, no hay pruebas de ello ni en las Ὅμοια ni en los demás fragmentos. La clasificación de las palabras, de la que trataremos dentro de poco, incluye una tricotomía.

[61] *An. post.* 97a6 y sigs., que se encuentra, con los comentaristas, en Lang, *frs.* 31a-e. La atribución remonta al discípulo de Aristóteles, Eudemo de Rodas.

das las cosas» y que «es imposible saber cómo una cosa difiere de todas las demás sin conocer todas las demás cosas» [62]. Si Espeusipo hubiera sostenido las doctrinas gemelas de las Formas y del conocimiento como *anámnesis*, él podría haber tenido en su mente la doctrina del *Menón* de que toda la naturaleza está relacionada y el alma ha aprendido todo a través de sus encarnaciones sucesivas, pero esto sería aún más improbable que lo que sabemos sobre él.

Antes de abandonar la *diaíresis*, haríamos bien en prestar atención a un ejemplo no biológico muy discutido de la misma, a saber, su clasificación de las palabras [63] *(fr.* 32). Es como sigue:



Explicación: Cuando dos o más cosas comparten el mismo nombre estamos en presencia de la tautonimia. La homonimia da el mismo nombre a cosas diferentes (por ejemplo, al banco en que se sienta un alumno y al banco en que uno tiene una cuenta). La sinonimia se da cuando las cosas comparten tanto el nombre como su naturaleza, como sucede con «animal», sinónimo cuando se aplica al hombre o al buey. (El ejemplo es de Aristóteles, *Cat.* 1a6. En este sentido *synónyma* son evidentemente un tanto diferentes de como suelen entenderse hoy los sinónimos). La heteronimia connota la aplicación de nombres diferentes. «Heterónimas separadas» se aplica a las cosas que son diferentes tanto por su nombre como por su naturaleza (abadejo, vaca). Donde varias palabras se aplican a un objeto, como, por ejemplo en la lengua de la poesía y la prosa, estamos en presencia de un poliónimo y las palabras son poliónimas (los ejemplos que nos proporciona Simplicio, nuestro informador en todas estas cuestiones, podrían traducirse por «espada, hierro, hoja»). La palabra parónima se aplica a las derivaciones diferentes de la misma raíz y lo designado se relaciona de varias maneras con el mismo concepto (justo, justamente, justicia). Los especialistas han considerado que el

---

[62] Sobre las opiniones de Zeller, Cherniss y Ross, *vid.* la nota de Ross al pasaje aristotélico, *An. post.*, págs. 659 y sig. Para Stenzel, la idea antigua se apoyaba en «un malentendido fácilmente explicable».

[63] 'Ονόματα, que incluía al menos nombres y adjetivos.

interés de todo esto radica en su relación con el esquema aristotélico en cierto modo similar [64].

Su teoría del conocimiento es de interés más general y, en particular, el papel que juega en ella la sensación. Sexto proporciona una exposición clara, que puede complementarse con la de Proclo [65]. Del mismo modo que Platón, él dividió los objetos cognitivos en inteligibles y sensibles, pero, mientras que los inteligibles los juzgaba la «razón epistemónica», los sensibles los juzgaba de igual modo la «sensación espistemónica» (significando «epistemónico» que ambos procesos por igual implican conocimiento): «La sensación puede participar de la verdad de la razón». En esto está muy próximo a Aristóteles, que identificó realmente la sensación con el *noûs*, la facultad que posee una comprensión intuitiva de la verdad. Aristóteles creyó que la intuición desempeña un papel en ambas partes de la escala del conocimiento. A través de los sentidos ella proporciona a la inteligencia su conciencia del universal más bajo y, cuando la razón discursiva (que sólo puede tratar con los universales) ha llevado el proceso dialéctico lo más lejos que puede, entonces el *noûs* da el salto hasta los *archaí* últimos [66]. Todo esto indica que, hacia el final de la vida de Platón, sus ideas (tal y como se expresan en la *Carta Séptima,* págs. 420-25, *supra)* y las de Aristóteles y Espeusipo, aunque no eran coincidentes, al menos estaban convergiendo y, si establecemos una comparación entre los tres colegas, se puede obtener la impresión de las discusiones estimulantes que deben haber continuado en la Academia.

El pasaje de Proclo cita la exposición de Espeusipo de la intuición y la razón discursiva, que puede traducirse poco más o menos así: en general, dice Espeusipo, hay ciertas cosas que el intelecto, en sus investigaciones, se limita a formular sin un proceso elaborado de pensamiento, como una preparación para la indagación siguiente, y de ellas posee una percepción más clara de la que posee la vista de lo que es visible. Otras cosas no las puede asir de una manera inmediata, pero avanza hacia ellas por deducción y se esfuerza en hallarlas mediante las consecuencias de la deducción [67].

---

[64] Hambruch, en 1904, argumentó que Aristóteles trataba la homonimia, la sinonimia y lo demás como propiedades de las cosas a las que se aplican las palabras, mientras que Espeusipo las trataba como propiedades de las palabras, aunque el influjo de Espeusipo indujo a Aristóteles, en ocasiones, a usar las palabras en sus sentidos espeusipeos. Lang y Stenzel lo apoyaron, pero J. Barnes ha puesto en tela de juicio su interpretación, en *CQ*, 1971.

[65] Sext., *Adv. math.* 7, 145; Procl., *Eucl.*, pág. 178 [Friedlein], 148 de la traducción de Morrow *(frs.* 29 y 30 [Lang]).

[66] *EN* 1143a12-b14, donde debe repararse especialmente en b5 αἴσθησιν, τοῦτο δ᾽ ἔστι νοῦς y 10 ἀρχὴ καὶ τέλος νοῦς. También es relevante el capítulo último de *An. post.* 2.

[67] Stenzel *(RE,* col. 1660) observa coincidencias interesantes de vocabulario con Platón. 'Επαφή recuerda ἐφάπτεσθαι (con las realidades, la divinidad y la verdad como sus objetos; *Fedón* 79d, *Banquete* 212a, *Fedro* 253a). Διέξοδος se usa referido al procedimiento dialéctico en *Pol.* 277b. La metáfora de la caza (θήρα), en un contexto similar, aparece en *Fedón* 66c.

PSICOLOGÍA

Olimpiodoro, que escribió unos ocho o nueve siglos después de Espeusipo, nos informa de que él (y también Jenócrates) creyó que tanto el alma irracional como la racional son inmortales. Esto, como dice Zeller, sería una desviación de Platón [68]. Su única otra observación recogida sobre el alma es de unas características que yo no puedo sostener que comprendo plenamente. Yámblico, escribiendo sobre quienes ofrecen una explicación matemática de la naturaleza del alma y, más particularmente, en términos de figura y extensión, es decir, geométricos, dice que Espeusipo localizó su esencia «en forma *(idéa)* de lo que se extiende en todas direcciones». Lang *(fr.* 40) sitúa ambas observaciones bajo el encabezamiento «alma del mundo». Diógenes (III, 67) atribuye al mismo Platón una noción del alma como «la forma del espíritu *(pneûma)* que se extiende en todas direcciones». La expresión *«pneûma* que se extiende en todas direcciones» evidencia que la interpretación es estoica y efectivamente Posidonio definió el alma como «la forma de lo que se extiende en todas direcciones, construida ella misma de acuerdo con el número que abarca la concordia» (Plut., *An. Procr.* 1023b, fr. 141a EK). De Espeusipo en adelante, estos escritores estaban basando sus definiciones en la concepción platónica del alma en el *Timeo,* y efectivamente las expresiones platónicas, cualesquiera que fuera su intención, en ocasiones hacen difícil creer que él no imaginó el alma misma como extendida. (Cf. las págs. 330-32, *supra.)* La inclusión de Espeusipo entre quienes explicaban su ser de un modo matemático sugiere que, mediante la expresión «la forma —o configuración racional (Cherniss)— de lo extendido», él quería indicar algo semejante a la configuración geométrica que, en el *Timeo,* impuso el Demiurgo a la masa informe. Lo que sí es cierto, al menos, es que, para Platón, el número, las figuras regulares, la proporción, la armonía —en una palabra, la Medida o Límite— constituían una prueba irrefutable de la presencia del alma [69].

[68] *Fr.* 55 [Lang], Zeller II.I, pág. 1008; Stenzel *(RE,* col. 1657) dice, por el contrario, «como Platón en el *Fedro».* Sobre mi propia opinión sobre el mito del *Fedro, vid.* el vol. IV, págs. 404-408.

[69] Quienes deseen profundizar en esta difícil cuestión, y documentada insuficientemente, pueden hallar ayuda en lo que sigue: 1) Cherniss: *a) Riddle,* págs. 73 y sig., *b) ACPA,* págs. 509-11, *c)* las notas a Plut., *De an. procr.* 1023b, ed. Loeb, págs. 219-21. Apoyándose en los escasos testimonios, parece osado sugerir *(Riddle,* págs. 73 y sig.) que el *fr.* 40 no representa la propia opinión de Espeusipo, e incluso que es incompatible con ella. 2) Merlan: *a) Philol.,* 1959, págs. 201 y sig., *b) P. to N.,* págs. 36-40. Yo sigo encontrando una dificultad, que Aristóteles, contemporáneo y colega de Espeusipo, lo acuse de enseñar que los números, las magnitudes y el alma tenían ἀρχαί diferentes. (Cf. la pág. 377, *supra,* y Merlan, *P. to N.,* pág. 37.) H. A. S. Tarrant, en *Phron.,* 1974, págs. 141 y sig. Él alude a Teofrasto, *Metaph.,* pág. 12 R. y F. (Espeusipo, *fr.* 51 [Lang]), pero dirigiendo una mirada al pasaje en su contexto dudo que

ÉTICA: ESPEUSIPO Y EL PLACER

Espeusipo escribió mucho sobre temas éticos. La lista incluye obras sobre la justicia, la amistad, la riqueza y el placer y un *Aristipo* que debe haber tratado también del placer. La felicidad radica [70] para él en el funcionamiento perfecto de las capacidades naturales propias. Todos los hombres desean esto, pero el hombre bueno tiende a la paz de la mente (ἀοχλησία, liberación de la perturbación). Las virtudes, añadió, eran instrumentos de la felicidad. Esto no difiere mucho de la aristotélica «actividad de acuerdo con la virtud perfecta» *(EN* 1101a14). Aristóteles, en conformidad con su método práctico, añadió la necesidad de las circunstancias externas favorables, respecto de las cuales leemos que Espeusipo, aunque sostenía que el hombre sabio siempre era feliz, no negaba que desgracias como la pobreza, la aflicción y el dolor físico fueran males [71].

Se sabe algo de su concepción del placer, un tema central de discusión en la Academia, como lo atestiguan Eudoxo, Espeusipo, Aristóteles y el *Filebo* de Platón. Él negó lo que mantenían Eudoxo y Aristóteles, que, puesto que el dolor es un mal y el placer es lo contrario del dolor, el placer debe ser, en consecuencia, bueno. Utilizando una analogía matemática, dijo que lo más grande y lo menos se oponen no sólo entre sí, sino también a lo igual. De ello nos informa Aristóteles, que recogió el argumento de la siguiente forma: si el dolor es malo, de ello no se sigue que el placer es bueno, porque lo malo puede oponerse a lo malo y ambos a lo que no es ni bueno ni malo [72]. Aristóteles se mostró en desacuerdo, pero no lo refutó de una forma tan directa como para producir el contraargumento de que todos los hombres buscan el placer y lo que todos buscan tiene que ser lo mejor (1153b25). Ésta parece haber sido la opinión académica dominante. Era uno de los criterios del bien en el *Filebo* platónico (pág. 215, *supra)* y lo repitió Eudoxo (pág. 470, *supra)* [73]. Al mismo tiempo, el argumento de Espeusipo tiene un cierto

---

Teofrasto pretendiera atribuir a Espeusipo algo más que un rechazo a ir demasiado lejos en la serie de derivaciones de los primeros principios.

[70] Según el escritor cristiano Clemente de Alejandría, del siglo II después de Cristo *(fr.* 57 [Lang]).

[71] La información procede de Cicerón *(fr.* 58b [Lang]), cuya fuente fue Antíoco de Ascalona. *(Vid.* Zeller, II.I, pág. 995, n. 1.) Antíoco (siglo II antes de Cristo) intentó reconciliar las doctrinas académicas, peripatéticas y estoicas, y este pasaje posee un aroma fuertemente estoico. Une también a Espeusipo con una serie de filósofos que cita por su nombre, incluyendo a Aristóteles.

[72] *EN* 1153b4, 1173a5. Sobre el argumento ἐκ τοῦ ἐναντίου, *vid.* Cherniss, *ACPA*. págs. 36 y sig.

[73] En vista de ello, es interesante que un escoliasta *(fr.* 60d [Lang]) haya considerado el más bien confuso οὐ γὰρ ἂν φαίη ὅπερ κακόν τι εἶναι τὴν ἡδονήν de 1153b6 como si fuera οὐ γὰρ ἂν φαίη τις: él escribe οὐδεὶς γὰρ ἂν φαίη κτλ. Es difícil comprender cómo podría haber negado Espeusipo, apoyándose en sus propios argumentos, que el placer era un mal.

parecido con la propia idea aristotélica de que el bien reside en el punto medio: la temeridad y la cobardía son contrarios, pero ambas son malas. La virtud del valor se opone a ambas y está en el medio. De un modo semejante (dicen los escolios a Aristóteles) Espeusipo dijo que el dolor y el placer eran males contrapuestos. Entre ellos se encuentra el estado intermedio de la ausencia del dolor y esto era el bien. La ausencia de dolor (ἀλυπία) corresponde al estado carente de turbación (ἀοχλησία) mencionado por Clemente y lo pone en relación estrecha con los ideales epicúreos [74].

JENÓCRATES

VIDA Y CARÁCTER

Jenócrates fue la última cabeza de la Academia que pudo hablar de Platón desde la perspectiva de un conocimiento personal. Se cuenta también que enseñó tanto a Zenón como a Epicuro, lo cual es posible y evidencia qué corto es el puente que se necesita para unir la Academia primitiva y los filósofos helenísticos [75]. Los modernos gustan de hablar de él en tonos superiores o condescendientes. Ya se ha citado el juicio de T. H. Martin (pág. 319 n. 184, *supra)*. «Este hombre puritano, pero más bien insignificante», dice Lesky. Henry Jackson lo llamó un moralista bondadoso que siguió los pasos de la filosofía platónica, prescindiendo de la piedad, pero no la comprendió, un veredicto que Wilamowitz consideró *«treffend»*. Más severa es la calificación de Frank, «garabateador aburrido», (no poseemos ninguno de sus escritos), y

[74] Sobre la cuestión de si hay que identificar a Espeusipo con los enemigos de Filebo en Platón, *Fil.* 44b-d, así como sobre una discusión más completa de sus ideas sobre el placer, *vid.* M. Schofield, en *Mus. Helv.*, 1971. Sobre la opinión, que se remonta a Wilamowitz, de que el argumento de Espeusipo y la refutación aristotélica del mismo son igualmente oscuros, *vid.* Schofield, pág. 17, y Stenzel, *RE*, col. 1666. 'Αλυπία recuerda τέχνη ἀλυπίας de Antifonte (vol. III, págs. 282 y sig.), lo cual no quiere decir que Espeusipo estuviera pensando en ello.

[75] D. L., VII, 2, X, 1 y 13; Cicerón, *N. D.* 1, 26, 72; Numenio, *SVF* I, pág. 8, *fr.* 11. De aquí que la información sobre Jenócrates tenga que hallarse en varios libros recientes sobre la transición de Platón el pensamiento griego posterior. La Academia como una preparación para el estoicismo es el tema de *Platonismus und Hellenistische Philosophie*, de Krämer, quien escribe que la *«Prinzipienlehre»* académica es el «eslabón histórico perdido» entre la cosmología platónica y la estoica (1972, pág. 129). Cf. también su anterior *Der Ursprung der Geistesmetaphysik, Unters. z. Gesch. des Platonismus zwischen Platon und Plotin* (1964, 2ª ed. 1967), y *From Platonism to Neoplatonism* (1953), de Merlan. Sobre el posible influjo de la Academia primitiva sobre Plotino, *vid.* también el artículo de Dodds «The *Parm.* and the Neoplatonic 'One'», en *CQ*, 1928, con su mención de Espeusipo en la pág. 140.

Field lo encontró un personaje excelente, pero a sus contribuciones a la filosofía menos impresionantes [76]. Frente a sus escasos testimonios, se puede perfectamente ser más dubitativo, pero ellos sugieren que fue una personalidad de gran altura moral, quizá seria en exceso, intelectualmente lento y sólido más que brillante, pero que combinó la moralidad con el ingenio lo puede sugerir el dicho que se le atribuye de que son los niños y no los boxeadores quienes necesitan protectores de los oídos [77].

Al contrario que Espeusipo, él no fue ateniense, sino que procedía de Calcedón, en el Bósforo. Vivió hasta los ochenta y un años de edad, probablemente desde el 395 hasta el 314, llegó a ser discípulo de Platón «en su juventud» (D. L., IV, 6) y fue la cabeza de la Academia desde la muerte de Espeusipo, en el 338 [78]. Aparte de esto, el *Academicorum Index* menciona sólo dos acontecimientos de su vida: la invitación que le hizo a él mismo y a Aristóteles Hermias, tirano de Atarneo, en el noroeste de Asia Menor, después de la muerte de Platón (de la que se hablará más en relación con Aristóteles) y su inclusión, aunque en calidad de meteco, en la embajada enviada a Antipatro en el 322. Diógenes habla también de una misión anterior enviada a Filipo, de la que Jenócrates fue el único miembro a prueba de soborno [79].

ESCRITOS

La lista de Diógenes evidencia que él fue un escritor prolífico y versátil y pone de relieve una vez más cuán escaso y fortuito es nuestro conocimiento de estos hombres. Por ejemplo, él escribió un tratado sobre astronomía en seis libros; no obstante, no se ha transmitido nada de sus contribuciones a

[76] Lesky, *HGL*, pág. 543; Jackson, citado por Wilamowitz, *Pl.* I, pág. 729; Frank, *P. u. sog. P.*, pág. 42; Field, *OCD*, *s. v.* Si es que podemos, con Dörrie (*RE*, col. 1512) diferenciar entre «la única fuente [biográfica] que puede tomarse en serio», es decir, el *Academicorum Index* de Herculano, y la «tradición posterior, puramente anecdótica», los testimonios en los que se apoyan estos escritores dependen por completo de la segunda.

[77] *Fr.* 96 H. (pág. 489, n. 80, *infra)*, procedente de Plutarco. Se dice que Platón había observado que él necesitaba la espuela y le aconsejó que la ofreciera en sacrificio a las Gracias (D. L., IV, 6; cf. Plut., *De aud.* 47e). Referencias a su fuerza e integridad morales pueden verse en Zeller, II.I, pág. 988, n. 3.

[78] D. L., IV, 14 es inusualmente preciso sobre la cronología de su dirección de la Academia, «durante 25 años, desde el arcontado de Lisímaco en el segundo año de la Olimpiada 110». Según el *Acad. Index*, la dirección era elegida por los miembros. Heraclides y Menedemo alcanzaron unos pocos votos menos que Jenócrates, y Aristóteles no compitió, pues estaba en la corte de Filipo de Macedonia. Esta exposición no choca necesariamente con la de Diógenes (IV, 3), según la cual Espeusipo, en sus últimos días, pidió a Jenócrates que viniera y se hiciera cargo de la escuela. *Vid.* Merlan, «The Successor of Speusippus», *TAPA*, 1946.

[79] D. L., IV, 8-9. Sobre la embajada a Antípatro, cf. Dörrie, *RE*, col. 1513; sobre la enviada a Filipo, Merlan, *Philol.*, 1959, págs. 205 y sig.

este tema, ni tampoco, en un campo diferente, del contenido de los cuatro libros sobre los elementos de la realeza que dirigió a Alejandro [80].

EL SER Y EL CONOCIMIENTO

Al igual que Platón, Jenócrates mantuvo los dos separados. Él postuló tres niveles de ser, que sitúa en un marco cosmológico. Estaban las cosas más allá de los cielos, los cielos mismos y las cosas que están dentro de los cielos. En términos de conocimiento, las primeras eran objeto de la inteligencia, las terceras de la sensación y a los cielos mismos los llamó compuestos, puesto que no sólo eran perceptibles a la vista e inteligibles mediante la astronomía, sino también objetos de creencia u opinión *(dóxa)* [81]. La combinación de observación e inteligencia en el estudio de los cuerpos celestes sigue muy de cerca a Platón [82], pero la división tripartita del conocimiento es nueva. El juicio de la «razón epistemónica» es firme y verdadero, el de la sensación es verdadero, pero menos por tanto que el primero *(sic* en Sexto) [83] y la *dóxa,* el tipo mixto, es en parte verdadera y en parte falsa. Platón reconoció normalmente sólo dos divisiones fundamentales del ser, el inteligible y el sensible, que equiparaba la sensación con la *dóxa,* como en *Tim.* 27e-28a [84]. Las esencias inteligibles más allá de los cielos evocan inmediatamente *Fedro* 247c y sigs. y no pueden ser otra cosa que las Formas platónicas, como quiera que Jenócrates las concibiera. «*Lógos* epistemónico» era también una frase de Espeusipo (pág. 484, *supra)* y uno puede imaginar los argumentos que deben haberse esgrimido sobre la cuestión de si la sensación podía ofrecer también el conocimiento de la verdad, con la contribución aristotélica de la identificación de la sensación con el *noûs* (pag. 432, *supra).*

---

[80] Según Plutarco *(Adv. Col.* 1126d), él había recibido una solicitud de un consejo semejante del gran conquistador en persona.

[81] Sexto, Jenocr., *fr.* 5 H. Los fragmentos de Jenócrates, junto con un ensayo sobre su filosofía, fueron recogidos por R. Heinze, en 1892, y las referencias se harán aquí a menudo mediante el nombre de la fuente y el número del *fr.* Los pasajes esenciales pueden consultarse convenientemente en De Vogel, *Gr. Phil.* II, págs. 274-82. Ninguno son fragmentos en sentido estricto y la advertencia de Dörrie sobre su autoridad imperfecta y fiabilidad *(RE,* cols. 1517 y sig.) debería tenerse en cuenta.

[82] *Rep.* VII, 529d-30c; vol. IV, pág. 502.

[83] Cf. *Plac.* IV, 9, 2 (Diels, *Dox.*, pág. 396): οἱ ἀπο τῆς Ἀκαδημίας [τὰς αἰσθήσεις] ὑγιεῖς μὲν... οὐ μὴν ἀληθεῖς.

[84] Los «intermedios» matemáticos forman en ciertos aspectos una tercera clase (vol. IV, pág. 332), pero ellos pertenecen todavía al mundo inteligible (a la mitad superior de la Línea de *Rep.* 509d) y la idea de Jenócrates de los cielos como un objeto separado de la *dóxa* es propia de él. Asclepio, en su comentario *(fr.* 34 H), dice que en segundo lugar, después de las For-

LA CADENA DEL SER

Teofrasto, en el pasaje de su *Metafísica* ya citado [85], exime a Jenócrates de sus críticas contra quienes parten de determinados principios fijados, como el Uno y la Diada Indefinida, pero, en lugar de completar la serie de derivaciones sucesivas a partir de ellos, se limitan a avanzar hasta un punto arbitrario y luego se detienen [86]. «Pero Jenócrates confirió de algún modo a todo su lugar en el orden cósmico —a los objetos sensibles, a los inteligibles, a los matemáticos y también a las cosas divinas». Esto puede unirse a un pasaje de Aristóteles *(Metaf.* 1028b24), donde, después de mencionar a Platón y Espeusipo, pasa a tratar de una tercera teoría, la de «quienes dicen que las Formas y los números tienen la misma naturaleza y las demás cosas dependen de ellos, a saber, las líneas, las superficies y así sucesivamente hasta que uno llega a los cielos y a las cosas sensibles». Esto se refiere a Jenócrates, dice el comentarista Asclepio [87]. El proceso parte del Uno y la Pluralidad ilimitada, llamada también la Diada Indefinida (como la llamó Platón), y de lo que siempre fluye. Escritores posteriores lo llamaron materia, aunque da la sensación de que el mismo Jenócrates no usó este término [88]. A continuación vienen los números, derivados de la imposición del límite sobre la Pluralidad indefinida mediante la acción del Uno, y así sucesivamente [89]. La continuación del esquema depende, por supuesto, de la derivación pitagórica de los objetos físicos a partir de los números matemáticos y las figuras: del punto 1) procede la línea 2), de ella la superficie 3), de la superficie el sólido elemental (el tetraedro, 4) y de él, en continuidad ininterrumpida, el mundo físico y perceptible. Las teorías de esta naturaleza, como se quejaba con frecuencia Aristóteles, trataban las unidades como si fueran magnitudes y derivaban las cosas pesadas o ligeras de elementos que no eran ninguna de las dos cosas. Es evidente que el mismo Platón siguió estas teorías, al menos en su fase última y más pitagórica *(vid.* las págs. 300, 303, *supra).*

---

mas, Jenócrates sitúa los objetos de la διάνοια, es decir, los de las matemáticas, a saber, las líneas y los planos; luego, por último, los objetos físicos. Si ambas fuentes son correctas, sigue siendo oscuro cómo puede relacionarse este esquema con el que describe Sexto.

[85] En la pág. 453. Parte de él aparece como *fr.* 26 en Heinze.

[86] Es difícil decir en quiénes estaba pensando precisamente. A Espeusipo se le menciona aparte como haciendo lo mismo, a Platón se le nombra y se le excusa inmediatamente después sin entusiasmo.

[87] *Fr.* 34 H. El plural es la forma común, como οἱ περὶ referido al filósofo mismo.

[88] *Fr.* 28 H. Cf. especialmente ἀέανον τὴν ὕλην αἰνιττόμενος.

[89] Plut., *An. procr.* 1012d-e *(fr.* 68 H). El texto se ofrece como una interpretación de Jenócrates de la composición del Alma Cósmica en el *Timeo,* pero no hay ninguna duda de que él mismo se adhirió a ella. Él equiparó al Uno y a la Diada con los dioses supremos. *(Vid. infra.)*

LAS FORMAS

Jenócrates definió la Forma platónica como «una causa paradigmática de las cosas naturalmente constituidas... una causa separada y divina» [90]. Por su contexto, parece que esto pretende aplicarse a la concepción platónica, pero no hay razón alguna para pensar que el mismo Jenócrates la abandonara.

La opinión aceptada de las diferentes teorías académicas sobre la relación entre las Formas y los números la formula de un manera sucinta Heath *(Maths. in Arist.,* pág. 220): Platón separó los números ideales de los matemáticos, Espeusipo reconoció sólo los números matemáticos y Jenócrates identificó los dos. A nosotros nos sigue persiguiendo la reluctancia aristotélica a mencionar nombres, pero sus comentaristas griegos suplen a veces esta deficiencia y las distinciones parecen establecidas de una manera firme [91]. Respecto de Jenócrates acabamos de ver la afirmación de que identificó las Formas y los números y parece prudente atribuirle la idea expresada en *Metaf.* 1083b2 de que «el número que pertenece a las Formas y el número matemático son el mismo». Otros pasajes sugieren lo mismo [92], aunque nuestra confianza en los comentaristas, en los que a menudo tenemos que apoyarnos respecto de una mención explícita del nombre de Jenócrates, se resquebraja un tanto debido a su asociación repetida de Jenócrates con Espeusipo en este punto [93]. Aceptando que la atribución sea correcta, Jenócrates tomó de Platón la concepción de los números ideales como «si existieran aparte y fueran las causas primeras de lo que existe»; de aquí que no sean mutuamente comparables, ni puedan añadirse como los números matemáticos [94]. Ahora bien, la modificó al no establecer ninguna diferencia entre las dos clases de número, ni, utilizando los términos aplicados por Aristóteles a Platón, entre las Formas y los «objetos intermedios». Poseemos muy poca información sobre su desarrollo de este extraño tema, pero parece una especie de caída más en las

[90] Así, Proclo *(fr.* 30 H.). Sobre la limitación a τὰ κατὰ φύσιν ἀει συνεστῶτα, *vid.* Heinze, págs. 52-56. Krämer *(P. und H. Phil.,* n. 40 en la pág. 116) lo toma en su sentido estricto, como excluyendo las Formas de los objetos elaborados, lo cual contradice a *Ep.* 7, 342e (págs. 424 y sig., *supra).* Las ideas propias de Platón sobre la cuestión son objeto, por supuesto, de amplio debate, pero aquí habría que entenderlo, de un modo más impreciso, como «todo lo del mundo físico». Respecto de ἀεί, sobre el que Heinze tiene una nota (pág. 56), yo considero que tiene su significado común de «de vez en cuando»: las cosas que se están originando continuamente en el mundo natural.

[91] En la pág. 152 de *PTI,* Ross ha reunido las referencias a los pasajes aristotélicos que pueden atribuirse a Jenócrates, bien con seguridad, o con elevada probabilidad.

[92] *Vid. fr.* 34 H.; también la nota de Ross a 1028b24 y su discusión en el vol. I de la *Metaf.,* págs. LXXIV-VI.

[93] *Vid.* Ross a 1076a20-1 y Heinze, *frs.* 34 y 35 (ps.-Alej.) y *fr.* 36 (Siriano).

[94] Arist., *Metaf.* 1080a12 y sigs. Cf. la pág. 454, n. 65, *supra.*

primitivas ideas pitagóricas. Aristóteles, que no era amigo en absoluto de la metafísica del número, la censuró como «el peor de los tres modos».

TEOLOGÍA: DIOSES Y DÉMONES

Jenócrates tendió a verlo todo en términos teológicos. Para él ciertamente «todo estaba lleno de dioses», como dijo Tales. Esto empieza con los primeros principios y recuerda el *Timeo* (*fr.* 15 H.). El Uno era para él la divinidad suprema masculina, el Padre, la Razón que gobierna en los cielos, Zeus. La Diada era femenina, la Madre de los Dioses [95]. Su ámbito era la región de debajo de los cielos, que ella anima como «alma del todo». A este sistema se le ha denominado dualismo, pero, como Dörrie ha puesto de relieve (*RE,* col. 1520), la Diada está claramente subordinada a la Mónada. Del mismo modo que en Platón, la Razón suprema creó el alma del mundo. Al ser indefinida e ilimitada, la Diada parece que corresponde más bien al «receptáculo» de Platón, o la materia informe, sobre el que la Inteligencia impuso orden «mediante las formas y los números». Da la impresión de que Jenócrates adaptó esto, haciendo a la materia viva, resolviendo con ello, por su cuenta, una cuestión que ha preocupado a los intérpretes de Platón hasta ese día, si el movimiento precósmico sin finalidad se debía al alma (págs. 286 y sig. *supra).* Del mismo modo que en Platón, los cielos y las estrellas ígneas eran también dioses, ocho en total: la esfera de las estrellas fijas (donde las estrellas mismas son *membra dispersa* de una divinidad única), los planetas, el Sol y la Luna (Cicerón, *fr.* 17 H.). Plutarco (*fr.* 18) habla de un Zeus «más elevado», «que habita entre las realidades inmutables y uniformes» (que los lectores de Platón reconocerían al instante como las Formas), y también uno «más bajo», en la región sublunar. Debe ser Hades o Plutón, conocido también en la religión griega como «el otro Zeus» o «el Zeus de los Infiernos» [96]. Los elementos materiales poseían también poderes divinos y se les daban los nombres de los dioses tradicionales [97].

Jenócrates creyó con mucha fuerza en los démones, aquellos habitantes de la parte central del aire de los que habla Platón en el *Banquete* y divulgó

---

[95] ¿Otro eco pitagórico? Un denominado fragmento de Filolao (*fr.* 20a DK) reza así: «Filolao dice que la Diada es la esposa de Crono».

[96] Esq., *Suppl.* 231; Hom., *Il.* IX, 457.

[97] Esto remonta a Empédocles, sobre cuya distribución de los nombres divinos existen considerables dudas. La identificación que hizo Jenócrates de Hades con el aire (que puede considerarse como segura, a pesar de una laguna en este lugar del texto del *fr.* 15) puede prestar algún ligero apoyo a quienes suponen que Empédocles hizo lo mismo. También concuerda con la asignación a Hades de la región sublunar (τὰ ὑπὸ σελήνην, *fr.* 18) en lugar de a la subterrestre.

muchas enseñanzas sobre ellos [98]. Aunque eran inmortales y más poderosos que los hombres, no poseían la divinidad pura y sin mezcla, sino que conocían el placer y el sufrimiento y les movían las emociones [99]. En su mente pitagorizante, la analogía geométrica se inmiscuía aquí, del mismo modo que en todas partes y, en un símil un tanto forzado, comparó las formas diferentes de vida con triángulos, a los dioses con los equiláteros, iguales en todas direcciones, a los démones con los isósceles, iguales en una dirección, pero no en la otra, como si estuvieran en posesión del poder divino y de los sentimientos de los mortales, y a los mortales con los escalenos, desiguales en todas direcciones. Existían démones buenos y malos, y los rasgos desagradables del culto griego, tales como los días nefastos, los azotes, sujetar a las personas con clavos, el lenguaje abusivo y la obscenidad, los explicaba como no deseables por los dioses, sino por el gusto pervertido de los démones malos. Parece que hablaba completamente en serio y debería señalarse que Plutarco, nuestra autoridad en todo lo que atañe a esta demonología *(frs.* 23-5 H.), hace que su interlocutor atribuya algunos rasgos de la misma no sólo al Pitágoras primero, sino también a Platón y Espeusipo. Si le podemos prestar crédito, la Academia debe haber sido un lugar extraño, donde podían florecer supersticiones semejantes junto a la filosofía seria, la teoría política y la avanzada matemática, de las que también tenemos noticia. Como acontece en el caso de Platón, a la luz del resto de su obra es más razonable considerar *Banquete* 202d-203a como simbólico o mítico, y la sabiduría demónica de Jenócrates como la marca de una inteligencia inferior. El motivo de su demonología, no obstante, parece que fue el digno y platónico de negar a los dioses toda responsabilidad en el aspecto más oscuro y menos honroso de la religión griega.

LA COSMOLOGÍA Y LA FÍSICA

Se nos han transmitido unos pocos restos [100]. Jenócrates, al igual que Aristóteles, creyó que el cosmos no había sido generado y (al contrario que Aristóteles) explicó el *Timeo* de ese modo. Indudablemente postuló un quinto elemento *(aithḗr)* que también asignó a su maestro (pág. 299, n. 125, *supra).* El interlocutor de Plutarco en *De facie* le atribuye un esquema original para explicar la composición elemental de los cuerpos celestes y de la Tierra. Yo lo encuentro oscuro y, dado que acaba de aplicarlo erróneamente a un pasaje

[98] Por supuesto que eran objeto de creencia tradicional y Heinze esboza su historia anterior, desde Hesíodo en adelante, en las págs. 83 y sigs. Sobre Platón, *vid.* las págs. 102-05, *supra.*

[99] Así eran ciertamente los dioses en Homero y la creencia popular, pero un teólogo filosófico debería negarlo. Cf. Platón, *Fil.* 33b.

[100] Cf. también la nota adicional en las págs. 508 y sig., *infra.*

del *Timeo* [101], quizá también se confunde respecto de Jenócrates. La afirmación de Plutarco es:

> Jenócrates dice que las estrellas y el sol están compuestos de fuego y la densidad primera, la luna de la densidad segunda y su propio aire, y la tierra de agua [y ...?] [102] y la densidad tercera, y que ni lo denso ni lo raro por sí mismo es capaz de conseguir el alma.

En ningún otro lugar se ofrece explicación ni mención alguna de las tres densidades (o substancias densas; adjetivo sin sustantivo en la lengua griega) [103]. Se dice que dijo que todas las estrellas estaban situadas en un plano. Esto debe referirse a los planetas, dijo Zeller; debe referirse a las estrellas fijas, dijo Dörrie, y nosotros podemos dejarlo en ese punto [104].

LAS LÍNEAS INDIVISIBLES, LOS CUERPOS ATÓMICOS, LAS PARTES Y LOS TODOS

Siguiendo a Platón (si podemos dar crédito a Aristóteles; *vid.* la pág. 456, *supra),* Jenócrates creyó en la existencia de líneas indivisibles mínimas [105], una concepción a la que se opuso con fuerza Aristóteles. Sus defensores dijeron que esto se refería sólo a la Forma de la línea o línea ideal, que también era para él, como sabemos, la línea tal y como la conciben los matemáticos puros. Así, por ejemplo, Proclo: «Creer en una magnitud indivisible es absurdo, pero evidentemente Jenócrates pensó que era acertado dar este epíteto a la línea *esencial»* [106]. Él empleó contra el dilema eleático la distinción entre divisibilidad física y matemática, referida tanto a las líneas como a los sólidos. Porfirio escribe *(fr.* 45 H.):

---

[101] *De facie* 943f-44a, *fr.* 56 H. Él aplica 31b-c a las estrellas, mientras que describe la composición de la totalidad del cosmos a partir de los cuatro elementos. De las estrellas Platón dice simplemente que estaban hechas «en su mayor parte de fuego» (40a). Aunque la referencia al *Tim.* es inequívoca, Plutarco la ha confundido con *Epin.* 981e.

[102] Un manuscrito tiene «agua y fuego», el otro «agua y aire». Heinze imprime πυρός. Cherniss, en la ed. Loeb, elimina las dos últimas palabras.

[103] Zeller (II.I, pág. 1024) y Cherniss *(ACPA,* págs. 143 y 485) ofrecen explicaciones que, probablemente por mi culpa, encuentro difíciles de relacionar con el griego. La diferenciación de los elementos por la densidad y la rareza remonta por supuesto a Anaxímenes (vol. I, pág. 124), pero tres grados de densidad, en cierta forma separados de los elementos (el fuego *y* la primera densidad, etc.), parece una innovación extraña. Tampoco existe mención alguna de tres grados de rareza, de los que habla Cherniss en *CP,* 1951, pág. 152.

[104] *Fr.* 57 H.; Zeller, II.I, pág. 1025, n. 4; Dörrie, *RE,* col. 1524.

[105] *Vid.* sobre esto, Ross, *Metaph.* vol. I, págs. 203-07; Furley, *Two Studies* 1), cap. 7. Los testimonios están en los *frs.* 41-9 H.

[106] *Fr.* 46 H. Proclo está hablando como un platónico, para quien la línea «esencial» (οὐσιώδης) es la Forma de la línea.

> Jenócrates admitió la primera deducción, lo que es uno tiene que ser indivisible, pero mantuvo que no es indivisible y, en consecuencia, no es uno. No obstante, su división no se lleva al infinito, sino que se detiene en determinados indivisibles. Éstos son indivisibles en el sentido de que no tienen partes y son muy pequeños respecto de la cantidad, es decir, de la materia; ellos son divisibles y tienen partes, pero, respecto de su forma, son indivisibles y primarios; porque él postuló determinadas líneas primarias e indivisibles, y superficies y sólidos primarios formados a partir de ellas. Jenócrates, por lo tanto, pensó que el problema de la dicotomía y, en general, de la divisibilidad infinita se solucionó cuando introdujo las líneas indivisibles y las magnitudes indivisibles en general, escapando así al dilema de que lo que es divisible se disuelve y desaparece en lo que no es, puesto que las líneas indivisibles, de las que se originan las cosas existentes, han conservado su ser atómico e indivisible.

Temistio se mostró desdeñoso con este argumento, acusando a Jenócrates de «hacer a lo mismo una magnitud y no una magnitud» [107]. Varios comentaristas lo relacionan con Demócrito y parece como si él hubiera mantenido una teoría de los átomos físicos como partes muy pequeñas de las masas elementales *(frs.* 50 y 51 H.). Si, como hay acuerdo general [108], el tratado peripatético *Sobre las Líneas Indivisibles* va dirigido contra Jenócrates, él sostuvo que «tanto los sensibles como los inteligibles tienen sus partes indivisibles» *(fr.* 42, vv. 16-18 H.). La suave transición pitágorica del sólido geométrico al cuerpo físico facilitaría esta aparente confusión, pero, en cualquier caso, nuestras fuentes indirectas a duras penas nos dan el derecho de sentir seguridad sobre el modo exacto en que encajaban sus teorías [109].

Este argumento, y el que le precedía en *Sobre las Líneas Indivisibles,* recurren al dogma de que las partes son ontológicamente anteriores a los todos, es decir, que una parte puede existir sin el todo, pero un todo no puede existir sin las partes que lo componen. Un fragmento de Jenócrates, conservado en árabe, y atestiguado por su nombre [110], extiende esto a la relación de las especies con los géneros: las especies son partes de los géneros, una parte es anterior al todo, luego las especies son anteriores a los géneros. Esto nos lo

---

[107] *Vid.* el segundo pasaje en *fr.* 44 H.

[108] *Vid.* las referencias en Krämer, *P. und H. Phil.*, págs. 336 y sig., n. 355. Este tercer argumento sobre los indivisibles se discute con detalle en sus págs. 344-47.

[109] Es posible que pudiera llegarse a más deducciones a partir de un estudio del trasfondo completo contemporáneo y anterior. Podría iniciarse con el primero de los *Two Studies* de Furley, el que trata de las «Magnitudes Indivisibles», fijándose particularmente en los testimonios de Aristóteles. Si Jenócrates no consiguió un éxito total, ello no debería causar sorpresa, porque el problema de los indivisibles ha permanecido con la filosofía durante largo tiempo. Cf. el interesante capítulo de Furley sobre Hume *(o. c.*, cap. 10).

[110] Publicado por primera vez en 1947, traducción y comentario de S. Pines, *Trans. Amer. Philos. Soc.*, vol. LI, parte 2 (1961), págs. 3-34. *Vid.* la pág. 6.

transmite Alejandro de Afrodisias, quien procede a refutarlo. Jenócrates, que siguió a su maestro en tantas cosas, fue contra él en este punto. Para Platón también las específicas eran partes de las Formas genéricas y sólo la *infima species* era indivisible *(Sof.* 229d), pero la Forma más elevada y más universal era ontológicamente anterior a la específica [111].

La existencia de las líneas indivisibles tiene una relación inmediata con el problema de las cantidades irracionales o inconmensurables [112] y, según Pines *(l. c.,* pág. 15 y sigs., apoyándose en Temistio, *fr.* 39 H.), esto lo resolvió Jenócrates de una forma ingeniosa mediante el supuesto de que las cantidades ideales, o matemáticas (y el problema es de tipo geométrico), *son* discontinuas y, por ello, racionales: la cantidad irracional sólo existe en el plano corpóreo. Uno no puede dejar de pensar inmediatamente en la declaración ya citada del *fr.* 42 de que tanto los sensibles como los inteligibles tienen sus partes indivisibles, pero Pines (pág. 19) no ve necesariamente aquí un conflicto. El lector puede juzgar por sí mismo, pero da la sensación de que, respecto de esta cuestión, nuestra información es inadecuada.

MÉTODO Y LÓGICA

La lista de sus obras evidencia que Jenócrates escribió extensamente sobre dialéctica (14 libros), así como sobre temas afines, pero poco ha sobrevivido a los ataques del tiempo y el azar. Sexto dijo que él fue el responsable de la división formal de la filosofía en tres partes, física, ética y lógica, que se convirtió en norma en la época helenística, especialmente entre los estoicos [113]. Describió las matemáticas como el «asidero» mediante el cual abordamos la filosofía *(fr.* 1 H., Plut.), un sentimiento ciertamente platónico. Estableció una distinción técnica entre las dos palabras que se aplican a la sabi-

---

[111] No había pensado que esta aseveración precisara defensa alguna, pero acabo de leer, en la pág. 46 de *ACPA* de Cherniss, «Él [Platón] no diferencia ontológicamente el género y la especie». Yo sigo sin comprender cómo cualquiera puede leer los últimos diálogos y quedarse con esa impresión. La infinidad de particulares sensibles es, por supuesto, ontológicamente inferior a cualquier Forma y las divisiones sucesivas de una Forma genérica en partes cada vez más específicas las aproxima a los particulares. Es una progresión del uno al *ápeiron (Fil.* 16d-e; *vid.* las págs. 223 y sig., *supra). Tim.* 30c pone de manifiesto con claridad la inferioridad, en el ámbito de las Formas, de las τὰ ἐν μέρου εἴδει respecto de la Forma que las abarca a todas. Sin usar la tan prolija argumentación de Jenócrates, Platón deja perfectamente claro que la Forma de Animal podría seguir existiendo sin la Forma de Perro.

[112] La relación se expresa en *De lin. insec.* 968b4 y sigs. *(fr.* 42 H.): «Por lo que dicen los matemáticos mismos, si las líneas medidas por el mismo criterio son proporcionadas, debe haber líneas indivisibles», etc.

[113] *Fr.* 2 H. Cf. Krämer, *P. und H. Phil.*, pág. 114, n. 35. ¿Pero quiénes pueden decir que precedió a Aristóteles *(Top.* 105b20)?

duría, *sophía* y *phrónēsis*, que en Platón habían sido intercambiables (vol. IV, págs. 259 y sig.), de la manera siguiente *(fr.* 6 H., Clem. de Alej.):

> Jenócrates, en su *Sobre la Phrónēsis*, define la *sophía* como el conocimiento de las causas primeras y del ser inteligible. La *phrónēsis* la divide en dos, práctica y teórica, que efectivamente es la *sophía* en el plano humano. De aquí que la *sophía* sea *phrónēsis*, pero no toda *phrónēsis* sea *sophía*.

La división dialéctica suena a platónica, y la referencia a una obra particular (dos libros sobre la *phrónēsis* aparecen en el catálogo del D. L.) la confiere un aire auténtico. Esto no concuerda exactamente con una breve nota en los *Tópicos* de Aristóteles, la cual, sin embargo, puede haberse abreviado para el propósito inmediato que le ocupaba, que era simplemente ilustrar el fallo de usar dos palabras donde habría que usar una [114].

> Jenócrates y Andrónico [que vivió mucho después] pensaron que todo estaba incluido bajo los encabezamientos de la existencia absoluta y relativa, de manera que no hay necesidad de un número tan amplio de categorías. *Fr.* 12 H. (Simpl.).

Esto es, evidentemente, una crítica de las diez categorías aristotélicas, como dijo Zeller (II.I, págs. 1013 y sig.), en contra de la cual Jenócrates preconiza la dicotomía simple de Platón. Para Platón la distinción entre ser absoluto y relativo era fundamental, puesto que delimitaba el mundo de las Formas del mundo de la experiencia. Las cosas bellas eran sólo bellas en relación con otras (y en relación con algunas podrían ser ciertamente feas), pero la Belleza en sí «no es bella en un aspecto, pero fea en otro, ni bella en un momento, pero no en otro, ni bella en relación con una cosa, pero fea en relación con otra... Existe de un modo absolutamente uniforme, por sí y consigo misma» [115].

PSICOLOGÍA

Jenócrates definió el alma como un número que se mueve por sí mismo, respecto de lo cual la primera reacción es estar de acuerdo con Aristóteles en que esto era «con mucho lo más irracional que se había dicho sobre ella» [116]. En más de una ocasión, en los comentaristas griegos se le asocia en esto con los pitagóricos, para quienes, evidentemente, cualquier cosa era un número. Según Plutarco, su definición se basaba en una interpretación de la creación

[114] *Top.* 141a6. ¿A qué clase de ὄντα se refiere?

[115] *Banquete* 211a. Cf. *H. May.* 289a-b, *Fil.* 51c, 53d.

[116] *De an.* 408b32 (no en H.). Sobre los testimonios en general, *vid.* los *frs.* 60 y 68 H., y sobre la detallada crítica aristotélica, Cherniss, *ACPA*, págs. 396 y sigs.

del alma cósmica en el *Timeo* de Platón, que ya es de por sí bastante fantástica. Por la declaración aristotélica, en 404b27, podemos concluir que el carácter numérico del alma se relacionaba con sus capacidades mentales, en cuanto diferentes de las motrices, y esto derivaría de *Tim.* 37a-c, donde su capacidad de discurso verdadero, tanto sobre el mundo inteligible como sobre el sensible, se atribuye a la proporción numérica y a la armonía con que se han mezclado sus partes constitutivas [117]. El «número» para los pitagóricos y sus admiradores es una palabra-compendio que se aplica a proporción, medida y armonía —todas las cosas que se supone que introdujo el número—. Sin embargo, la crítica de Plutarco es pertinente. Platón, dice él, nunca llamó al alma un número, porque decir que el alma está construida sobre una fórmula numérica no es lo mismo que decir que ella es en sí misma, en su propia esencia, un número [118], Simplicio *(fr.* 64 H.) pensó que la definición pretendía demostrar el status intermedio del alma entre las Formas y las cosas hechas a su semejanza, porque las Formas son números, pero no se mueven.

El alma es incorpórea y se divide en razón y sensación *(frs.* 66, 67, 70 H.). Jenócrates dijo probablemente que nuestro *noûs* venía del exterior, es decir, era divino [119]. Olimpiodoro *(fr.* 75 H.) lo relacionó con Espeusipo por creer que tanto el alma irracional como la racional eran inmortales, y Clemente de Alejandría dice que «él no abandonó la esperanza de que incluso las criaturas sin razón tuvieran una cierta sensación de lo divino». La expresión («no desesperaba») [120] lo muestra con la misma luz atractiva que la anécdota del gorrión, el cual, perseguido por un halcón, halló refugio en su capa. Él lo ocultó en los pliegues hasta que pasó el peligro, luego lo dejó ir, señalando que no se debía traicionar a un suplicante *(fr.* 101 H.). Uno puede imaginar que un hombre semejante esperase que incluso un gorrión pudiera tener un alma inmortal [121].

[117] *Vid.* la pág. 312, *supra*, y cf. además Krämer, *P. und H. Phil.*, págs. 348 y sig.

[118] Plut., *De an. procr.* 1013c-d (no en H.). La definición de Jenócrates del alma, incluyendo la exposición de Plutarco y sus críticas, la ha discutido con pormenor Taylor, *Comm. on Tim.*, págs. 112-15.

[119] *Fr.* 69 H. Se trata simplemente de una lista de filósofos que dijeron θύραθεν εἰσκρίνεσθαι τὸν νοῦν. La omisión de Aristóteles hace sospechosa su exactitud; cf. su expresión en *Gen. an.* 736b28.

[120] Οὐκ ἀπελπίζει. El pasaje de Clem. de Alej. no lo recoge Heinze, pero lo cita Zeller, II.I, pág. 1022, n. 4.

[121] Al mismo tiempo, lo cual es bastante extraño, se dice que escribió un libro *Sobre el Alimento Animal*, en el que dice que la carne era perjudicial para nosotros porque podía infectarnos con las almas irracionales de las bestias. Esto procede también de Clem., *Strom.* *(fr.* 100 H.) y lo acepta Heinze (pág. 139), pero Dörrie *(RE*, col. 1517) se muestra muy sospechoso respecto de su autenticidad. El título falta de la lista de D. L., y el argumento no figura tampoco entre las razones indicadas por Jenócrates que debían haber llevado a Triptólemo a ordenar la abstinencia de la carne *(fr.* 98 H.).

Un creyente tan convencido en los démones difícilmente puede haber escapado a la creencia tradicional de que por lo menos algunos eran las almas de los hombres muertos, al igual que lo habían sido para Hesíodo y Empédocles, pero no hay pruebas definitivas [122]. Él, no obstante, llamó al alma de un hombre vivo su démon, tomando las palabras normales que expresan «felicidad» y «desgracia», *eudaimonía* y *kakodaimonía*, en el sentido literal de «tener un démon bueno o malo». Esto era bastante adecuado, pero significa, llegó a decir él, tener un alma digna o indigna, «porque el alma de cada hombre era su démon» [123]. Él estaba pensando indudablemente en el aforismo de Heráclito (*fr.* 119 DK) de que el carácter de un hombre es su démon, donde, sin embargo, «démon» significa más bien destino, o la capacidad de controlar el propio destino. Heráclito estaba diciendo de una forma epigramática que lo que le acontece a un hombre es responsabilidad suya: «Tú lo llamas tu démon —tu destino—, pero realmente tú eres quien decides». De Homero en adelante, un démon es el poder externo que controla el destino de cada individuo. Podría equivaler también a una especie de ángel de la guarda, un compañero del alma, como el démon que conduce a cada alma en su viaje al otro mundo, pero no al alma misma [124].

ÉTICA

Aunque, como Espeusipo, Jenócrates escribió copiosamente sobre ética, ahora no se conoce mucho sobre sus opiniones. Lo que tenemos sugiere que, en muchas cosas, compartió un punto de vista académico común con Espeusipo, Aristóteles e indudablemente otros, gran parte de lo cual fue absorbido por Zenón y los estoicos, porque su investigación filosófica tenía una finalidad ulterior, la paz del espíritu («poner fin a la turbación causada por los negocios de la vida», *fr.* 4). Sólo con Aristóteles hallamos el ideal científico del conocimiento por sí mismo como el fin natural de la humanidad (*Metaph. ad init.*). Sexto (*fr.* 76 H.) relaciona a Jenócrates con el resto de la Academia an-

[122] Hes., *Trabajos* 121-3; Empéd., *fr.* 115; cf. Platón, *Crát.* 398c. Heinze la vio implicada en un pasaje de Plutarco sobre los démones «que tienen una especie de resto de la parte sensorial e irracional». (*Vid. Def. Orac.* 417b, citado en H., pág. 83, donde las palabras καὶ ἀλόγου se han omitido accidentalmente.) Esto, no obstante, parece que no tiene relación con Jenócrates, cuyo nombre se mencionó en 416c.

[123] La fuente no es un comentarista tardío, sino el mismo Aristóteles (*Top.* 112a32-8, *fr.* 81 H.). Él lo usa para ejemplificar el ardid erístico o retórico de tomar un término en su sentido literal como si esto fuera más adecuado que conformarse a su uso establecido. Yo sospecho que está atribuyendo demasiado mérito al filósofo en sentido literal, al suponerle capaz de semejante artificio deliberado.

[124] Platón, *Fedón* 107d, 113d. Burnet, respecto de 107d, cita pasajes paralelos de otros autores clásicos.

tigua, los peripatéticos y los estoicos por el hecho de clasificarlo todo como bueno, o malo, o ni bueno ni malo. La clasificación, aunque parece preparar el terreno a la doctrina estoica de «los indiferentes» (Krämer, *P. und H. Ph.*, pág. 229), estaba firmemente enraizada en la propia filosofía de Platón. Nosotros recordamos la doctrina del *Menón* de que la salud y la riqueza no son en sí ni buenas ni malas —depende del uso que se haga de ellas— y cómo la mala salud resultó ser una bendición para Téages [125]. No obstante, parece que para Jenócrates y Espeusipo la salud tenía, en terminología estoica, status «preferente» *(fr.* 92 H.), pero la virtud seguía siendo el valor supremo. Los interlocutores de los diálogos ciceronianos parecen asimilar en ocasiones a Jenócrates con los estoicos, en unión sospechosa con Espeusipo, Polemón, e incluso Aristóteles, como si hubiera enseñado que el hombre virtuoso es feliz en las circunstancias más dolorosas *(frs.* 84, 85 H.), pero otras veces lo diferencian netamente de ellos. Puede existir una cierta confusión aquí entre Jenócrates y Polemón, su sucesor al frente de la Academia [126].

La base de la felicidad era vivir de acuerdo con la naturaleza, en lo que Plutarco lo relaciona con Polemón [127] (aunque puede aplicarse exactamente igual a Espeusipo, pág. 486, *supra)* y dice que Zenón los siguió *(fr.* 78 H.). Su receta para asegurarla está en el *fr.* 77 H. (Clem., *Strom.):*

> Jenócrates de Calcedón explica la felicidad como la posesión de la excelencia propia de uno y de los poderes que contribuyen a ella. ¿En dónde aparece? En el alma. ¿Mediante la acción de qué? De las virtudes. ¿Cuáles son las partes de que se compone? De las acciones justas, los estados buenos del espíritu, las disposiciones, los movimientos y los hábitos. ¿Cuáles son sus complementos indispensables? La salud del cuerpo y los recursos externos.

Tal y como está expresada, la definición formal aristotélica de la felicidad coincide exactamente con ésta: consiste «en la actividad de acuerdo con la virtud perfecta, combinada con la provisión suficiente de beneficios externos y una vida no truncada» *(EN* 1101a14).

El único otro dogma ético que se conoce de Jenócrates es que sólo los filósofos son voluntariamente virtuosos. Plutarco habla de «la declaración de Jenócrates sobre los filósofos verdaderos, en el sentido de que ellos son los únicos

[125] *Menón* 87e-88e; *Rep.* 496c. Cf. también *Leyes* 728d-e, el carácter de Eros en *Banquete* 201e y el «ni buenos ni malos» de *Lisis* 216e.

[126] *Vid.* la nota de Cherniss en el Plutarco de Loeb, XIII.2, pág. 738, n. *a.*

[127] El germen de la idea está en la opinión de Platón, expresada en *Lisis* y *Cármides*, de que lo que es bueno es aquello que pertenece propiamente a uno (τἀγαθὸν οἰκεῖον). *Vid.* el vol. IV, págs. 150, 159. En opinión de Heinze *(Jenocr.*, pág. 148): «Polemón parece que fue el primero que elaboró con detalle la doctrina de que seguir la naturaleza era el camino hacia la felicidad, pero ya se hallaba representada en Jenócrates».

que hacen voluntariamente lo que el resto de la humanidad hace involuntariamente obligada por la ley, como los perros a latigazos». No hay ningún medio, dice la misma autoridad en otro lugar, de que la supresión de las leyes nos pudiera reducir a la esclavitud, si siguiéramos las «leyes» de filósofos como Parménides, Sócrates, Heráclito y Platón. «Pues», como dice Jenócrates, «nosotros haríamos voluntariamente lo que las leyes nos obligan a hacer ahora en contra de nuestra voluntad». La humanidad, según parece, es proclive al pecado y sólo puede evitarlo, o mediante la ley, como sucede ahora, o si todos nos convirtiéramos a la filosofía. Esto no es tan diferente, como podría parecer a primera vista, de la paradoja socrática de que nadie actúa mal voluntariamente. Según Sócrates, nosotros actuamos mal sólo por ignorancia, mientras que Jenócrates expresa que, si se nos diera la sabiduría del filósofo, ya no deberíamos pecar más, sino que «honraríamos la justicia por su propio valor intrínseco» [128].

HERACLIDES PÓNTICO [129]

VIDA

La cronología de Heraclides de Heraclea, en el Mar Negro (de donde «Póntico») abarca aproximadamente los años 390 (o antes)-310 a. C. [130]. Fue un miembro de la Academia que perdió por un margen estrecho la elección a su dirección cuando murió Espeusipo (pág. 488, n. 78, *supra)*, pero la historia generalmente aceptada de que Platón lo dejó al cargo de la misma en su última visita a Sicilia, en el 361, procede exclusivamente del léxico Suda, del siglo IX, y, dado que él no podía pasar de los treinta años y puede que sólo tuviera doce a la sazón, parece improbable [131]. La misma fuente [132] narra también la historia de la serpiente domesticada que empleó para idear su propia apoteosis. Diógenes *(fr.* 3 W.), apoyándose en la autoridad de Soción, dice que «después fue discípulo de Aristóteles» [133].

---

[128] *Vid.* Plutarco (y Cicerón) en el *fr.* 3 H.

[129] Sus fragmentos los ha recogido F. Wehrli, Basilea, 1953 (2ª ed., 1969) y sobre una información general, *vid.* el artículo de Wehrli en *RE,* Suppl. XI (1968), cols. 675-86, que complementa el de Daebritz, en *RE,* VIII, cols. 472-85.

[130] *OCD* proporciona las fechas 390-10 aproximadamente, Sambursky *(PWG,* pág. 63), 388-15. Voss *(Heracl.,* pág. 8) dice que nació entre el 368 y 373.

[131] Lo niega con fuerza Voss, *Heracl.,* págs. 11-13.

[132] *Vid. fr.* 17 W.; también en D. L., *fr.* 16.

[133] Wehrli lo incluye, en efecto, en su serie «Die Schule des Aristoteles», aunque dice que, en vista de la partida de Atenas de Aristóteles, a la muerte de Platón, y del propio regreso de Heraclides a Heraclea, cualquier instrucción que haya podido recibir de Aristóteles tiene que ha-

ESCRITOS

Poseemos los títulos de cuarenta y seis diálogos, en los que parece haber prestado al menos la misma atención a la situación dramática, la caracterización y el humor que prestó Platón. Algunos, dice Diógenes, estaban en el estilo de la comedia, otros de la tragedia, y otros en un estilo conversacional adaptado a los filósofos, políticos y militares que estaba retratando. Hoy suele hablarse de su perspectiva científica como echada a perder por su debilidad por la fantasía y la superstición, porque él contó historias como la de la desaparición milagrosa de Empédocles después de resucitar a una mujer que llevaba muerta al parecer treinta días, y la del hombre que cayó a la tierra desde la luna [134]. Pero ¿qué pensaríamos nosotros de Platón si los diálogos hubieran desaparecido, pero supiéramos que había contado una historia sobre un hombre muerto en combate que había vuelto a la vida en la pira funeraria doce días después y había descrito las maravillas que había visto en el otro mundo, y que había hablado de que los dioses cabalgan alrededor del cielo en carros y que después llevan a sus caballos a los establos y los alimentan con la ambrosía y néctar que toman de un pesebre? Si Heraclides hubiera tenido el arte platónico de mezclar *mŷthos* y *lógos*, el hombre que venía de la luna le habría proporcionado, como sugirió Hirzel, el marco de ficción para una discusión cosmológica seria [135]. Existen algunas pruebas que sugieren que su *Abaris*, nombre que procedía del legendario taumaturgo hiperbóreo, era idéntico a *Sobre la Justicia*, exactamente igual que el mito de Er aparece en un diálogo sobre el mismo tema [136]. Él fue, sin ninguna duda, de un sesgo mental religioso, creyó en la supervisión divina de los asuntos humanos y fue uno de aquellos a los que Diodoro llamó «los de inclinación religosa», que atribuyeron el terrible terremoto en Helike a la cólera divina, en cuanto opuestos a aquellos (como Aristóteles, *Meteor.* 366a24 y sigs.) que buscaban explicaciones naturales para los desastres semejantes [137].

---

ber sido en vida de Platón, cuando ambos eran miembros de la Academia, no en el Liceo. Añade que «el influjo de Aristóteles sobre Heraclides fue limitado, por no decir otra cosa», pero piensa que las palabras de Diógenes Laercio implican su pertenencia al Peripato y ve pruebas de intereses comunes con otros peripatéticos, como Clearco y Aristoxeno. *(Vid.* su *HP*, pág. 60.)

[134] *Frs.* 83, 84 y 115 W. Sobre Empédocles, *vid.* el vol. II, págs. 144-46, y sobre Περὶ τῆς ἄπνου de Heraclides, J. M. Lonie, «Medical Theory in Heraclides of Pontus», *Mnemos.*, 1965.

[135] Hirzel, *Dialog* I, pág. 327. Algunos de los pitagóricos, a quienes Heraclides debía mucho, creyeron que la luna estaba habitada (vol. I, pág. 272).

[136] El *Abaris* no está en la lista de Diógenes Laercio, que incluye περὶ δικαιοσύνης. *Vid.* Hirzel, *Dialog* I, pág. 328. Pero como Wehrli advierte con acierto *(HP,* págs. 76, 84) no hay pruebas.

[137] *Fr.* 46 W. Cf. *fr.* 75.

ASTRONOMÍA Y COSMOLOGÍA

Podemos empezar con estas materias, ya que en la astronomía reside su mayor motivo de fama, aunque las fuentes son tan incompletas que, después de una larga controversia, se siguen manteniendo las valoraciones más diversas sobre sus logros. Como mínimo, se le conoce por haber formulado, como explicación parcial de los fenómenos celestes, la hipótesis de que la Tierra no carecía de movimiento, sino que giraba una vez al día sobre su eje, mientras que los cuerpos celestes permanecían inmóviles [138]. En opinión de muchos especialistas enseñó también que Venus y Mercurio giraban alrededor del Sol como centro, una suposición que contiene al menos el germen de la teoría de los epiciclos, que generalizó Apolonio de Perge y llevó a su forma final Ptolomeo. Finalmente, se le ha considerado, aunque también se ha rechazado con fuerza, como el primero que dio a luz la teoría heliocéntrica completa de Copérnico, que suele atribuirse a Aristarco de Samos en el siglo siguiente [139].

Siendo como era un discípulo de Platón, su declaración más sorprendente, suponiendo que se haya recogido de un modo correcto, es que el cosmos es infinito (*fr.* 112 W., de Aecio). La mayor parte del edificio teológico platónico se habría derrumbado si él no hubiera creído que el cosmos había sido creado único, finito y esférico (*Tim.* 33b). Para Heraclides, sin embargo, su

---

[138] Sobre la posibilidad de que dos pitagóricos, Ecfanto e Hicetas, pudieran compartir la atribución de esta idea imaginativa, *vid.* vol. I, págs. 311 y sig.

[139] Sobre los textos, *vid.* los *frs.* 104-17 W. La teoría copernicana íntegra se la atribuyó a Heraclides Schiaparelli, en 1898; se la negó Dreyer (*HPS*, págs. 134 y sig.), y, con argumentos más poderosos, Heath (*A. of S.*, 1913, págs. 275 y sigs., quien proporciona los pasajes clave en inglés), y sólo revivió la atribución, con igual énfasis, Van der Waerden, en su *Astron. d. Pyth.*, 1951, cap. 9. (*Vid.* también su «Astron. des H. von P.», *Ber. d. Sächs. Ak.* 96, Leipzig, 1944, págs. 47-56.) Su autoridad es formidable, pero la opinión continúa yendo en su contra; por ejemplo, A. Pannekoek, *The Astronomical System of Herakleides*, Amsterdam, 1952, y Wehrli, *RE*, col. 686. Respecto de los epiciclos, Heath, aunque atribuye a Heraclides «el gran avance» de descubrir que Venus y Mercurio giran alrededor del sol, negó que esto le implicara en una teoría epicíclica, *op. cit.*, págs. 255-57. Recientemente, en *CQ*, 1970, G. Evans le ha despojado incluso de la teoría de que los dos planetas dan vueltas alrededor del sol, aunque Sambursky, en 1956 (*PWG*, con traducción de los pasajes) lo afirma y añade, por su propia cuenta, que puede considerársele el fundador de la teoría de los epiciclos. No obstante, la sugerencia de una teoría epicíclica y heliocéntrica para el movimiento de Venus parecería que ha quedado refutada definitivamente por la observación de Neugebauer sobre el significado de «superior» e «inferior» en Calcidio (*AJP*, 1972, págs. 600 y sig.). La última opinión sobre «la teoría parcial heliocéntrica» de Heraclides es que «ne paraît pas solidement fondée». *Vid.* J. Moreau, en *Rev. d'hist. des sciences*, 1976. Yo apenas si me encuentro competente para ofrecer una opinión firme, pero ofrezco esta selección de referencias como guía para un lector interesado en la investigación de las cuestiones implicadas.

infinitud iba acompañada de la idea aún más extraordinaria de que cada estrella es en sí misma un cosmos completo, «que contiene tierra y aire en el *aithḗr* infinito» (*fr.* 113 W.). Si esto es cierto, cada una debe haber tenido su propia esfera de estrellas fijas, cada una de las cuales será un cosmos que tiene su propia esfera de estrellas fijas y así *ad infinitum*. En nuestras fuentes esta teoría se atribuye conjuntamente a Heraclides y los pitagóricos, pero incluso el pitagórico Ecfanto (probablemente contemporáneo) dijo que el universo «se hizo esférico por el poder divino» (*fr.* 1 DK).

La luna era «tierra rodeada de niebla» (*fr.* 114) y el *fr.* 115 sugiere que estaba habitada, como lo estaba para sus hermanos pitagóricos (vol. I, pág. 273). Los cometas, dijo, eran nubes altas que brillaban con la luz que procedía de la región más elevada [140], y ofreció también una explicación de las mareas como debidas a la acción de los vientos (*fr.* 117 W.).

FÍSICA

Heraclides adoptó una teoría atómica de la materia, en la que, sin embargo, difirió esencialmente de Demócrito. Su hostilidad aparece en una obra (posiblemente dos) [141], *Contra Demócrito*, y en otra, *Sobre las Imágenes* (*eídōla*, la palabra democrítea referida a las secuencias de átomos que penetran en el ojo en el acto de la visión), porque Clemente dijo que Heraclides derrotó por completo, o censuró, a los *eídōla* de Demócrito (*fr.* 123 W.). Es natural que un teólogo platónico, que creía en la divina providencia, no quisiera tener nada que ver con la concepción democrítea de la causalidad, puramente mecánica y carente de finalidad [142]. Además, alteró la teoría en un punto vital, haciendo que sus partículas últimas, los *archaí* de todas las cosas, estuviesen sujetas al cambio cualitativo [143]. Para su modelo parece haber

[140] *Fr.* 116 W. μετάρσιον ὑπὸ μεταρσίου φωτὸς καταυγαζόμενον. Él puede haber pensado en Jenófanes, que los llamó «nubes encendidas» (vol. I, págs. 368-70), pero la expresión de Aecio sugiere algo diferente. Tampoco Heraclides siguió a Jenócrates al sostener que esto era también cierto respecto de todos los cuerpos celestes. Las dos descripciones aparecen en la misma sección breve de Aecio, que recoge las diversas opiniones sobre estos fenómenos.

[141] Dos aparecen en el catálogo de Diógenes Laercio, pero pueden ser idénticas. (Así, Wehrli, *RE*, col. 678.)

[142] Se dice que también Ecfanto combinó el atomismo con la organización providencial del cosmos (vol. I, pág. 309, extracto *d*).

[143] Eran παθητά (*fr.* 120 W.). Esto implicaría, pienso, la posesión de cualidades sensibles, del mismo modo que los cuerpos físicos —tierra, fuego, etc.— que ellas forman (quizá una imitación de Empédocles, a quien los doxógrafos lo asocian con él; *vid.* vol. II, págs. 161-62). Lonie sostiene (*Phron.*, 1964, pág. 157; *vid. infra*) que παθητά debe significar aquí divisibles, puesto que el ἀπαθῶν anterior, en el mismo fragmento, se interpreta como divisibles, pero, con el artículo delante de ἀτόμων yo no estoy muy convencido de la «interpretación».

dirigido más bien su mirada a Empédocles, que contribuyó mucho a la concepción democrítea, pero difería de ella en los mismos aspectos en los que diferiría luego Heraclides. Existen también, si debemos prestar crédito a los doxógrafos, coincidencias de terminología, ya que ambos llamaron a sus partículas más pequeñas no *átomoi,* sino *óncoi* (masas o bloques) y *thraúsmata* (fragmentos) [144]. Heraclides, al igual que su maestro *(Tim.* 67b), siguió también a Empédocles en su explicación de la sensación como debida al ajuste de materiales sensibles en conductos *(póroi)* de tamaño apropiado en el cuerpo.

Heraclides aplicó a sus *óncoi* un epíteto raro (ἄναρμοι, lit. «no ajustados»), que desgraciadamente podría significar una de estas dos cosas: 1) no ajustados entre sí, «de manera que cada uno está separado de los demás y se mueve por sí mismo» (así Zeller, III, 1, pág. 571, n. 4), o 2) no ajustados internamente, es decir, vagamente unidos o ajustados. El segundo sentido es el que adopta Lonie, en *Phronesis,* 1964, y concuerda con su tesis de que hay que diferenciar los *óncoi* de los *thraúsmata,* en el sentido de que los *óncoi* no son indivisibles, sino simplemente las partes más pequeñas de los elementos perceptibles, que pueden romperse más hasta llegar a los fragmentos indivisibles. De manera que,

> si se concibiera a los *óncoi* como partículas de aire, fuego, etc., se los podría describir como poseyendo una cualidad... mientras que a los fragmentos, al no ser partículas de ningún elemento en particular, se los describió como vacíos de cualidad. Finalmente, a ambos se los podría describir como στοιχεῖα [elementos], puesto que ambos eran en un sentido últimos.

Lonie relaciona luego esta teoría con la reducción platónica de los cuatro elementos a los sólidos regulares y a los planetas en el *Timeo.* Es una hipótesis atractiva, pero nuestras exiguas fuentes dicen que Heraclides se limitó a cambiar el nombre de los átomos por *óncoi,* manteniendo su indivisibilidad, y que los consideró como *archaí* universales [145].

---

[144] Respecto de Heraclides, *vid.* los *frs.* 118, 121 W.; sobre Empédocles, el vol. II, págs. 160-62.

[145] *a)* Ἀμερῆ σώματα τοῦ παντὸς μέρη... [ταῦτα τὰ ἀμερῆ] ἐκάλεσεν ὄγκους. *b)* ἀνάρμους ὄγκους τὰς ἀρχὰς... τῶν ὅλων *(frs.* 118 y 119a W.). La posición se complica por el hecho de que Asclepiades de Prusa (siglo I después de Cristo), en su teoría corpuscular, tomó prestada de Heraclides la frase ἄναρμοι ὄγκοι, y Asclepiades creyó que eran divisibles. *Vid.* Zeller, III.I, pág. 571, n. 4. La tesis de Lonie de ὄγκοι divisibles en θραύσματα la ha aceptado Krämer, *P. und H. Phil.,* pág. 308.

TEOLOGÍA

En el diálogo ciceroniano sobre la naturaleza de los dioses, un epicúreo arrogante derrama su desdén sobre todas las doctrinas teístas por igual. De las platónicas dice que «son en sí mismas claramente falsas y se contradicen violentamente entre sí». Esta acusación de autocontradicción es su arma favorita. Él sostiene que en el libro tercero de *Sobre la Filosofía* de Aristóteles reina la confusión y elabora la cuestión en un pasaje que ha preocupado mucho a las mentes de quienes reconstruirían esa obra perdida. A continuación, después de despachar a Jenócrates como igualmente loco, llega a Heraclides [146], quien, dice él, «llenó sus libros de historias infantiles y sostiene unas veces que el mundo es divino y otras que la inteligencia es divina. Él atribuye también la divinidad a los planetas, priva a Dios de la sensación y sostiene que puede cambiar de forma y, de nuevo, en el mismo libro, sitúa a la tierra y al cielo entre los dioses». Difícilmente podemos esperar recuperar el pensamiento real de Heraclides fijándonos en un ataque semejante. No obstante, a pesar del orden deliberadamente erróneo, parece como si el original ofreciera un reflejo bastante fidedigno del *Timeo*. Si él «privó a Dios de la sensación», sería porque lo consideró como inteligencia pura, del mismo modo que el alma cósmica en Platón, que no tenía necesidad de la vista o el oído *(Tim.* 33c) o la «inteligencia sagrada» de Empédocles, que penetraba en la totalidad del cosmos [147].

Aparte de esto, no se conoce nada de su teología, excepto que sostuvo la doctrina de Platón del libro décimo de las *Leyes* de que los dioses no sólo existen, sino que se ocupan ellos mismos de los asuntos humanos *(fr.* 75).

EL ALMA

Heraclides escribió un libro sobre el alma y se le atribuyó otro «sobre las cosas del Hades», un título que usó Demócrito. En la Antigüedad se cuestionó el carácter genuino del segundo [148]. En cualquier caso, no se conoce mucho de los contenidos de uno y otro. Al contrario que Platón, consideró al alma material, aunque del tipo más tenue de substancia material, es decir, el *aithḗr,* y también dijo que era luz, o se parecía a ella, lo cual está en consonancia con la cualidad brillante del *aithḗr* en la creencia común. De manera que él se mantuvo más próximo a creencias filosóficas generales y anteriores

[146] Cic., *N. D.* 1, 13, 34; *vid. fr.* 111 W.

[147] Platón, *Tim.* 33c; Empéd., *fr.* 134 (vol. II, págs. 268-72).

[148] *Fr.* 72 W. Sobre el Περὶ τῶν ἐν Ἅιδου de Demócrito, *vid.* vol. II, págs. 444-46.

en la naturaleza ígnea, etérea o aérea del alma, que no excluían en absoluto su divinidad [149]. La historia de «la Mujer sin Respiración» y su resurrección tuvo el título alternativo «Sobre la Enfermedad» y Galeno la trató como una contribución seria a la literatura de los ataques histéricos (*frs.* 79, 80, 82 W), pero, al narrarse en forma colorista, con adiciones milagrosas, como una proeza de Empédocles, se la relacionó con otras leyendas de hombres que resucitaron de una muerte aparente (Abaris, Aristeas, Hermótimo, Epiménides) y conduciría inevitablemente a especulaciones sobre los paraderos del alma durante semejantes ausencias aparentes del cuerpo [150]. En una vena mítica semejante, él habló de un cierto Empedótimo, que experimentó una aparición, en pleno mediodía, de Plutón y Perséfone y una visión de primera mano de «la verdad completa sobre nuestras almas» [151]. Algunos platónicos, dice Yámblico, piensan que el alma está siempre encarnada, pero alterna entre un cuerpo más fino o más tenue [152] y un cuerpo sólido. Heraclides dijo que, mientras estaban esperando su descenso a la Tierra, a las almas se las confinaba en la Vía Láctea, pero otros que estaban distribuidas por todas las esferas de los cielos (*fr.* 97 W.). Aquí, de nuevo, parecería que los «otros» se mantienen más próximos a Platón (*Tim.* 42d), de quien Heraclides se separó en la dirección de la creencia popular, y más específicamente pitagórica, porque ¿no dijo Pitágoras que las almas están reunidas en la Vía Láctea, que se llama así por aquellas que, cuando caen en el nacimiento, se están nutriendo de leche? [153].

EL PLACER

Heraclides escribió un diálogo *Sobre el Placer* descrito en un estilo cómico, del que Ateneo ha conservado varios extractos (*frs.* 55-59, 61 W.). Uno es un elogio del placer, el lujo, la riqueza y la ostentación, que supera al Calicles platónico por su extravagancia. Ellos desarrollan las cualidades del hombre libre, el trabajo es para los esclavos y los caracteres mezquinos. Hubo una Atenas, que se deleitaba con los vestidos bellos, las joyas y toda clase de lujo, que humilló el poderío de Asia en Maratón. Los dotados de la repu-

---

[149] Eurípides, *fr.* 1014, sobre el alma inmortal, y el *aithḗr* inmortal. Los volúmenes I y II contienen otras referencias respecto de la relación en el período anterior.

[150] Cf. vol. II, págs. 444-45; vol. I, págs. 302 y sig.

[151] *Fr.* 93 W. Sobre Empedótimo, *vid.* Rohde, *Psyche* (trad. ing.), pág. 330, n. 111. Rohde lo creyó un personaje imaginario de un diálogo de Heraclides. (¿Un *alter Empedocles?* No hay gran diferencia entre κλέος y τιμή.)

[152] Λεπτότερον. Sobre λεπτόν, *vid.* vol. II, págs. 286 y sig.

[153] Porfirio, *De antro nymph.* 28. Sobre ésta y otras citas, *vid.* Cook, *Zeus* II, págs. 41 y sig.

tación más elevada de sabiduría reconocen el placer como el mayor bien. Todo esto procede presumiblemente del discurso del *advocatus diaboli,* y todos los demás extractos cuentan historias altamente morales de ciudades desmoralizadas y arruinadas por una vida lujosa *(frs.* 50 y 57), de voluptuosos que acaban sus vidas en la pobreza y la miseria, y cómo son los locos quienes experimentan los placeres más intensos [154]. Desgraciadamente historias semejantes monopolizaron el interés de los escritores posteriores, de modo que ellas son todo lo que nos queda de su ética, incluso de su diálogo *Sobre la Justicia.* Respecto de la felicidad parece que se contentó con repetir la máxima pitagórica de que consistía en el conocimiento de los números del alma *(fr.* 44 W). El influjo más grande que sufrió su pensamiento vino probablemente del pitagorismo y sus fragmentos son una fuente útil de información sobre la secta y su fundador. (Cf. vol. I, págs. 163-65.)

NOTA ADICIONAL: LA NATURALEZA DEL SONIDO

He omitido con cierta reserva, tanto de esta sección como de la dedicada a Jenócrates, un pasaje interesante que procede de *in Ptol. Harm.* de Porfirio, que Zeller (II.I, pág. 1036, n. 1) resumió como representante de las opiniones de Heraclides sobre el tema del oído y la vista (a pesar de haber negado, en el vol. I.I, pág. 508, n. 1, que el Heraclides mencionado fuera el Póntico). Wehrli lo ha omitido de los fragmentos de Heraclides y Heinze lo incluyó en los de Jenócrates. El epíteto de «Póntico» no se le aplica a Heraclides y se dice que la cita procede de su *Introducción a la Música.* Este título exacto no aparece en otro lugar, pero en el catálogo de Diógenes Laercio hay un *Sobre la Música.* Heinze, en la pág 6, n. 2, ha expresado los argumentos en contra de la identificación con nuestro Heraclides, e incluyen la improbabilidad de referir estos extractos a su contemporáneo Jenócrates. Pero, en cualquier caso, ¿es relevante la identidad de Heraclides? El pasaje de Porfirio comienza: «Heraclides escribe también sobre este tema en su *Introducción a la Música* del modo siguiente: «Pitágoras, así dice Jenócrates...» y continúa con una exposición detallada del descubrimiento pitagórico de la base numérica de los intervalos musicales. No hay indicación alguna, por consiguiente, de que las teorías que siguen pertenezcan a Heraclides, sino que derivan más bien de Jenócrates, que las atribuyó a Pitágoras, aunque, probablemente en parte, eran propias de Jenócrates, como pensó Heinze, quien trata pormenorizadamente del contenido del extracto en las págs. 5-10 de su *Jenocrates.* Su característica más interesante es la naturaleza discernible del sonido. Un sonido se produce por una serie de golpes diferenciables (de aire) que caen sobre el oído [155]. Cada golpe «no ocu-

[154] Una observación que también hizo Platón. *Vid. Fil.* 45e y la pág. 238, *supra.*

[155] Cf. la definición aristotélica de una letra como una unidad indivisible del lenguaje *(Poét.* 1456b22).

pa tiempo alguno, sino que existe en el límite entre el pasado y el futuro», es decir, en el instante golpear y ser golpeado. Nuestro oído, sin embargo, es además débil para diferenciar los golpes separados, que nosotros percibimos como un sonido continuo. Esta discontinuidad temporal del sonido, como Heinze pone de relieve, es semejante a las magnitudes discontinuas o líneas indivisibles de Jenócrates, pero, dado que él compartió esta concepción atómica con su colega Heraclides, esto en sí no nos ayudaría a decidir entre ellos. Todos estos contemporáneos y compañeros de la Academia tenían muchas ideas en común, y muchas de ellas las compartían también con los pitagóricos, de quienes el mismo Platón, como sabemos, fue deudor, en más de una ocasión, en medida no pequeña.

OTROS

En vista de nuestra ignorancia comparativa de los demás discípulos de Platón, bastarán unas pocas notas sobre algunos de ellos. Siguen procediendo de un área geográfica amplia. A *Filipo* de Opunte se le ha mencionado ya en relación con las *Leyes* y *Epinomis* (págs. 336, 402, *supra).* Como otros miembros de la Academia, escribió de un modo prolífico sobre una amplia variedad de temas [156], pero no se conoce lo que dijo. A *Hermodoro,* de Siracusa, lo menciona dos veces Simplicio *(Fís.* 247, 31; 256, 32) como un discípulo de Platón que escribió una obra sobre él (quizá la primera), de la que cita Simplicio, aunque no directamente. Él es nuestra autoridad respecto de la estancia de Platón con Euclides en Mégara, después de la muerte de Sócrates (D.L., II, 106 y III, 6). En un tratado matemático mostró su interés por la religión astral de los Magos persas y ofreció una opinión sobre la cronología de Zoroastro y una etimología griega de su nombre [157]. *Histieo,* de Perinto, en el mar de Mármara, nos transmite información sobre la conferencia de Platón sobre el Bien (pág. 443, *supra).* Teofrasto *(Metaf.,* págs. 12-14 R. y F.; cf. las págs. 453, 490, *supra)* lo alabó por no detenerse en los principios más elevados del ser, sino por intentar «hasta un punto» continuar sus investigaciones hasta las cuestiones matemáticas y físicas. Él explicó la visión como una mezcla de rayos (que proceden de los ojos) con imágenes (que proceden

[156] Si aceptamos las identificaciones de Von Fritz en *RE,* XXXVIII, cols. 2351 y sig. Sobre Filipo, *vid.* Tarán, pág. 402, n. 8, *supra.*

[157] D. L., I, 2 y 8. Aristóteles y Eudoxo dieron también opiniones sobre la cronología de Zoroastro. Sobre el interés de la Academia por la religión persa (quizá dado de lado aquí en demasía), *vid.* Koster, *Mythe de P.*, y las observaciones de Jaeger, *Arist.* (trad. inglesa), págs. 131-34. Ellos no estaban, no obstante, hipnotizados por ella: Eudoxo halló la idea de la predicción astrológica «minime credendum» (Cic., *De div.* II, 42, 87; Koster, *o. c.*, pág. 16). Sobre el mismo Platón, *vid.* la pág. 382 con n. 154, *supra.*

de los objetos), una idea puramente platónica (si es que no es incluso demo-crítea). Su única originalidad reside en la invención de un término técnico híbrido para referirse al resultado del proceso, a saber, *aktineidōla*, «imágenes-rayo» (Aecio, en Diels, *Dox.*, pág. 403). Definió el tiempo como «el movimiento de las estrellas en su relación mutua» *(Dox.*, pág. 318), lo cual, de nuevo, es puramente platónico *(Tim.* 38b-39e). A *Menecmo*, a quien Proclo describió como «discípulo de Eudoxo y relacionado con Platón» [158], se le conoce sobre todo por algunos avances notables en geometría. Se le atribuyó haber llevado a cabo una cierta contribución a una solución práctica, no meramente teórica, del famoso «problema delio» (de la duplicidad del cubo) [159] y haber descubierto las secciones de un cono. En el ámbito de la astronomía Teón de Esmirna (págs. 201 y sig. [Hiller]) lo relaciona con Aristóteles y (erróneamente) con Calipo en la introducción de esferas opuestas en el movimiento de los planetas y de la idea de que las mismas estrellas visibles son inanimadas, pero se mueven mediante las esferas en que se hallan fijas. A *Teudio* de Magnesia lo menciona sólo Proclo como un matemático y filósofo notable que (como Euclides un poco después) escribió unos *Stoicheia*, o *Elementos*, y generalizó muchos teoremas hasta ese momento especiales o parciales [160]. A *Eufreo*, de Oreos en Eubea, se le ha mencionado en la pág. 417, *supra*. Demóstenes, en su tercera Filípica, cuenta cómo después de haberse opuesto en vano al partido promacedonio de su ciudad, se suicidó, «testimoniando con su acción cuán justa y desinteresadamente se había opuesto a Filipo». A *Erasto* y *Corisco* de Escepsis, en la Tróade, a quienes dirigió Platón la *Carta Sexta* (págs. 417 y sig., *supra)*, será mejor mencionarlos en la narración del viaje de Aristóteles a Asia Menor, después de la muerte de Platón, del que se trata en el volumen siguiente.

---

[158] *In Eucl.*, pág. 67, Friedl., pág. 55, en la traducción de Morrow.

[159] La «atribución» se la proporcionó Eutocio. *Vid.* Kliem, en *RE*, XXIX, col. 700, pero cf. la pág. 466, *supra*. A las referencias de Kliem a las matemáticas de Menecmo puede añadirse ahora la traducción de Procl., *Eucl.*, pág. 55, n. 43. *Vid.* también J. Barnes, *CQ*, 1976, págs. 284-88.

[160] Procl., *Eucl.*, pág. 167; Friedl., pág. 56, en la traducción de Morrow. Cualquiera que se muestre interesado por todos estos nombres debería consultar, naturalmente, los artículos relevantes en la *RE*. El que trata de Teudio, de Von Fritz, se halla en XI, 2, cols. 244-46.

BIBLIOGRAFÍA

La lista siguiente contiene los pormenores de los libros y los artículos a los que se ha hecho referencia con brevedad en el texto o en las notas, junto con unas pocas obras adicionales. El texto completo de todos los diálogos puede verse en la edición de Burnet, en los Oxford Classical Texts (sin fecha y con los prefacios datados entre 1899-1906). La traducción completa en un solo volumen más adecuada es la colección Hamilton-Cairns y muchos diálogos se encuentran con facilidad y a bajo precio en la serie clásica de Penguin. La Loeb Classical Library proporciona textos y traducciones para lectores ingleses, como hace la colección Budé para los franceses.

Muchos libros sobre Platón contienen bibliografías selectas; por ejemplo, los vols. II y III del *Plato* de Friedländer (1964 y 1969) proporcionan listas separadas para cada diálogo al principio de las notas a cada capítulo, y, en su lista de abreviaturas, pueden encontrarse las obras de carácter general. Entre otras ayudas bibliográficas, pueden citarse la visión de conjunto bien conocida de Cherniss en *Lustrum,* la de Gigon en las *Bibliographische Einführungen,* los diez años de *Platonic Scholarship* de Rosenmeyer y los *Quinze années* de Schuhl. Me place poder dar la bienvenida a la útil visión de conjunto de Skemp de la bibliografía sobre Platón, que apareció justo a tiempo para la inclusión aquí. Este año, además, Manasse ha añadido una visión de conjunto de la bibliografía platónica en francés a sus dos anteriores en alemán e inglés.

La ausencia de un índice completo del léxico platónico se echa en falta desde hace tiempo. Hasta ahora los especialistas han tenido que depender del *Lexicon Platonicum* de F. Asts, de 1835-38, por lo cual se reimprimió recientemente. No obstante, es incompleto y, por ello, debe hacerse una mención especial del *Word-Index to Plato* (1976) de L. Brandwood, basado en la computadora.

He mantenido una sección separada dedicada a una selección de ediciones y traducciones de las obras de Platón, que complementa a la del vol. IV e incluye comentarios sin el texto, pero la he situado delante de la sección general y ordenado por títulos separados, no por orden alfabético de especialistas modernos. (Esta lista puede complementarse con las que aparecen al principio de las notas a cada capítulo en el *Plato* de Friedländer, vols. II y III.) Esta sección abarca sólo las obras de Platón. Las ediciones de otros autores, incluyendo las colecciones de fragmentos, se registran bajo el nombre del editor en la sección general. A los comentaristas

griegos de Aristóteles se los alude en el texto citando la página (y a veces la línea) del volumen particular de la edición de la Academia de Berlín *(Commentaria in Aristotelem Graeca,* diversas fechas). No se repiten aquí las citas bibliográficas del vol. IV, a menos que sean relevantes para este volumen. Las ediciones de los primeros diálogos deberán buscarse, por consiguiente, en el volumen IV.

Se mantiene constante el flujo de antologías de artículos publicados con anterioridad, para beneficio de los estudiantes y desconcierto de los bibliógrafos, y los últimos años han visto una eclosión considerable de reimpresiones, que incluyen libros de especialistas sobresalientes del siglo pasado. De ambas seguramente me han pasado inadvertidos algunos títulos.

SELECCIÓN DE EDICIONES, TRADUCCIONES Y COMENTARIOS

Diálogos completos

E. HAMILTON y H. CAIRNS, *Plato, The Collected Dialogues including the Letters* (traducción de varios autores), Nueva York, 1961; Oxford, 1975.

B. JOWETT, *The Dialogues of Plato translated into English with analyses and introductions,* 4ª ed. de D. J. Allan y H. E. Dale, 4 vols., Oxford, 1953.

Crátilo

L. MÉRIDIER, *Cratyle.* Introducción, texto, traducción y notas, París, 3ª ed., 1961 (Assoc. Budé).

Epinomis

F. NOVOTNÝ, *Platonis Epinomis commentariis illustrata,* Praga, 1960.

E. CASTORINA, Introducción, texto, traducción y comentario, Florencia, 1967.

O. SPECCHIA, Introducción, texto y comentario, Florencia, 1967.

J. HARWARD, *The Epinomis of Plato.* Traducción con introducción y notas, Oxford, 1928.

Vid. también *Filebo.*

Gorgias

E. R. DODDS, *Plato, Gorgias.* Introducción, texto y comentario, Oxford, 1959.

Leyes

E. B. ENGLAND, *The Laws of Plato.* Introducción, texto y notas, 2 vols., Manchester, 1921 (reimp. Arno Press, Nueva York, 1976).

A. E. TAYLOR, *The Laws of Plato.* Introducción y traducción, Londres, 1934.

T. J. SAUNDERS, *Plato, The Laws.* Introducción y traducción, Penguin Books, 1970, reimp. (con correcciones de poca importancia y bibliografía ampliada) 1975. (Nueva reimp. en preparación.)

Menón

M. S. Brown (ed.), *Plato's Meno*. Traducción de Guthrie con ensayos de varios autores, Indianápolis y Nueva York, 1971.

Parménides

A. E. Taylor, *The Parmenides of Plato translated into English with Introduction and Appendixes*, Oxford, 1934.
F. M. Cornford, *Plato and Parmenides: Parmenides' «Way of Truth» and Plato's «Parmenides» translated with an introduction and a running commentary*, Londres, 1939.

Fedón

R. Hackforth, *Plato's Phaedo*. Introducción, traducción y comentario, Cambridge, 1955.

Fedro

W. H. Thompson, *The Phaedrus of Plato*. Texto, notas y ensayos. Londres, 1868.
G. J. de Vries, *A Commentary on the Phaedrus of Plato*, Amsterdam, 1969.
R. Hackforth, *Plato's Phaedrus*. Introducción, traducción y comentario, Cambridge, 1952 (reimp. en rústica, 1972).

Filebo

R. G. Bury, *The Philebus of Plato*. Introducción, texto, notas y apéndices, Cambridge, 1897 (reimp. Arno Press, Nueva York, 1973).

R. Hackforth, *Plato's Examination of Pleasure. A Translation of the Philebus, with Introduction and Commentary*, Cambridge, 1945 (reimp. 1958, etc.).
A. Diès, *Philèbe*. Introducción, texto y traducción francesa, París, 1949 (Assoc. Budé).
A. E. Taylor, Traducción (con *Epinomis)* editada póstumamente por R. Klibansky y con introducción de A. C. Lloyd, Londres, 1956.
J. C. B. Gosling, *Plato: Philebus*. Traducción con notas, Oxford, 1975.

Político

J. B. Skemp, *Plato's Statesman*. Traducción, ensayos y notas a pie de página, Londres, 1952. *Vid.* también *Sofista*.

Protágoras

G. Vlastos, *Plato's Protagoras*. Traducción de Jowett revisada por M. Ostwald, ed. con introducción de G. V., Nueva York, 1956.

República

J. ADAM, *The Republic of Plato.* Texto, notas y apéndices, 2 vols., Cambridge, 1926 y 1929; 2ª ed. revisada por D. A. Rees, 1963.

Sofista y Político

L. CAMPBELL, *The Sophistes and Politicus of Plato, with a revised text and English notes,* Oxford, 1867.

Sofista

O. APELT, *Platonis Sophista.* Texto, introducción y comentario, 2ª ed., Leipzig, 1897.
A. DIÈS, *Sophiste.* Introducción, texto y traducción francesa, París, 1925 (Assoc. Budé).
Vid. también *Teeteto* (Cornford).

Teeteto

L. CAMPBELL, *The Theaetetus of Plato, with a revised text and English notes,* Oxford, 1883.
H. SCHMIDT, *Exegetischer Kommentar zu Platos Theätet,* Leipzig, 1880.
H. N. FOWLER, Texto y traducción, Loeb ed., Cambridge, Mass. y Londres, 1921 (reimp. 1967).
F. M. CORNFORD, *Plato's Theory of Knowledge: the «Theaetetus» and «Sophist» of Plato translated with an Introduction and Running Commentary,* Londres, 1935.
O. APELT, Traducción y comentario, 4ª ed., Leipzig, 1944.
S. y T. A. ZEPPI, Introducción, comentario y traducción, Florencia, 1966.
A. RUSSI y M. SANTANIELLO, Introducción, traducción y notas, Mesina, 1967.
J. H. MCDOWELL, *Plato, Theaetetus, translated with notes,* Oxford, 1973.

Timeo

T. H. MARTIN, *Études sur le Timée de Platon,* 2 vols., París, 1841.
R. D. ARCHER-HIND, *The Timaeus of Plato.* Introducción, texto y notas, Londres y Nueva York, 1888.
A. E. TAYLOR, *A commentary on Plato's Timaeus,* Oxford, 1928.
F. M. CORNFORD, *Plato's Cosmology: the «Timaeus» of Plato translated with a running commentary,* Londres, 1937.
H. D. P. LEE, *Plato, Timaeus.* Introducción y traducción, Penguin Books, 1965.

Timeo y Critias

A. RIVAUD, *Timée, Critias.* Introducción, texto y traducción francesa, París, 1925 (Assoc. Budé).

Diálogos dudosos y espurios

G. CALOGERO, *Platone, 'L'Hipparco',* con introducción y comentario, Florencia, 1938.

A. CARLINI, *Platone, Alcibiade, Alcibiade Minore, Ipparco, Rivali.* Introducción, texto crítico y traducción, Turín, 1964.
J. SOUILHÉ, (1) *Dialogues suspects,* (2) *Dialogues apocryphes.* Introducción, texto, traducción y notas, vol. XIII, partes 2 y 3, Col. Budé, París, 1930.

Cartas

E. HOWALD, *Die Briefe Platons.* Introducción, texto, traducción alemana y notas, Zurich, 1923.
F. NOVOTNÝ, *Platonis epistulae commentariis illustratae,* Brno, 1930.
J. HARWARD, *The Platonic Epistles.* Introducción, traducción y notas, Cambridge, 1932 (reimp. 1976).
R. S. BLUCK, *Plato's Seventh and Eighth Letters.* Introducción, texto y notas, Cambridge, 1947.
G. R. MORROW, *Plato's Epistles: a translation with critical essays and notes,* Indianápolis y Nueva York, 1962.
G. PASQUALI, *Le lettere di Platone* (ensayos), 2ª ed., Florencia, 1967.
W. NEUMANN y J. KERSCHENSTEINER, *Platon: Briefe, griechisch-deutsch,* Munich, 1967.

GENERAL

J. L. ACKRILL, «Symploke Eidon», *SPM,* 199-206 (orig. 1955).
—, «Plato and the Copula», *SPM,* 207-18 (orig. 1957).
—, «Plato on False Belief: *Tht.* 187-200», *Monist,* 1966, 383-402.
—, «In Defence of Plato's Division», *Ryle,* 373-92.
J. ADAM, «The Myth in Plato's Politicus», *CR,* 1891, 445 y sig.
A. AHLVERS, *Zahl und Klang bei Plato,* Berna, 1952.
D. J. ALLAN, «The Problem of Cratylus», *AJP,* 1954, 271-87.
—, Reseña de Robinson, *Plato's Earlier Dialectic,* en *PQ,* 1955, 173 y sig.
R. E. ALLEN, *Plato's 'Euthyphro' and the Earlier Theory of Forms,* Londres, 1970.
G. ANAGNOSTOPOULOS, «Plato's *Cratylus:* the two theories of the correctness of names», *Rev. of Metaphysics,* 1971-2, 691-736.
J. ANNAS, *Aristotle's* Metaphysics, *Books* M *and* N, *translated with introduction and notes.* Oxford, 1976.
J. P. ANTON y G. L. KUSTAS (eds.), *Essays in Ancient Greek Philosophy,* Albany, N. Y., 1971.
O. APELT, *Beiträge zur Geschichte der griechischen Philosophie,* Leipzig, 1891. (Contiene «Die Ideenlehre in Platons Sophistes», 67-99).
D. M. ARMSTRONG, «Infinite Regress Arguments and the Problem of Universals», *Australasian J. of Philos.,* 1974, 198-201.
J. L. AUSTIN, *Sense and Sensibilia,* Oxford, 1962.
E. BACON, *Vid.* A. G. GALANOPOULOS.
Francis BACON, *Works,* ed. J. Spedding, R. L. Ellis y D. D. Heath, 14 vols., Londres, 1857-74.

—, *New Atlantis,* Edit. A. B. Gough, Oxford, 1915.
C. BAEUMKER, *Das Problem der Materie in der griechischen Philosophie,* Münster, 1890.
H. C. BALDRY, «Who Invented the Golden Age», *CQ,* 1952, 83-91.
M. BALTES, *Die Welterstehung des platonischen Timaios nach den antiken Interpreten,* vol. I, Leiden, 1976.
J. R. BAMBROUGH (ed.), *New Essays on Plato and Aristotle,* Londres, 1965.
—, *Reason, Truth and God,* Londres, 1969.
E. BARKER, *The Political Thought of Plato and Aristotle,* Londres, 1907. (Rústica, Nueva York, 1959.)
J. BARNES, «Homonymy in Aristotle and Speusippus», *CQ,* 1971, 65-80.
—, «Aristotle, Menaechmus and Circular Proof», *CQ,* 1976, 278-92.
E. BECKERMANN y J. SYKUTRIS, «Speusipps Brief an König Philipp», *Berichte über die Verhandlungen der Sächs. Akad. zu Leipzig, Phil.-hist. Klasse,* 80, 1928.
T. BENFEY, «Über die Aufgabe des platonischen Dialogs Kratylos», *Abhandlungen Göttingen, phil.-hist. Klasse* 12, Gotinga, 1866, 189-330.
E. BIGNONE, *Studi sul pensiero antico,* Nápoles, 1938.
H. G. BLOCKER, «The Truth about Fictional Entities», *PQ,* 1974, 27-36.
R. S. BLUCK, «The *Parmenides* and the Third Man», *CQ,* 1956, 29-37.
—, «False Statement in the Sophist», *JHS,* 1957 (parte 2), 181-86.
—, «Forms as Standards», *Phronesis,* 1957, 115-27.
—, «The Puzzles of Size and Number in Plato's 'Theaetetus'», *PCPS,* 1961, 1-9.
—, «Knowledge by Acquaintance in Plato's *Theaetetus», Mind,* 1963, 261-63.
—, *Plato's Sophist* (editado póstumamente por G. C. Neal), Manchester, 1975.
I. M. BOCHENSKI, *Dogmatic Principles of Soviet Philosophy,* trad. inglesa de T. J. Blakeley, Dordrecht, 1963.
W. B. BONDESON, «The 'Dream' of Socrates and the Conclusion of the Theaetetus», *Apeiron* III.2 (1969), 1-13.
—, «Perception, True Opinion and Knowledge in Plato's Theaetetus», *Phronesis,* 1969, 111-22.
H. BONITZ, *Index Aristotelicus. Aristotelis Opera,* vol. 5, Berlín, 1870.
N. J. BOUSSOULAS, *L'être et la composition des mixtes dans le Philèbe de Platon,* París, 1952.
—, «Note sur la dernière doctrine platonicienne», *Bulletin de l'Assoc. Budé,* 1963, 404-36. (Sobre el *Filebo.)*
—, «Notes sur la pensée platonicienne», Πλάτων, 1963, 87-125. (Todo sobre el *Filebo.)*
P. BOYANCÉ, «La 'doctrine d'Euthyphron' dans le Cratyle», *REG,* 1941, 141-75.
J. BRAMWELL, *Lost Atlantis,* Londres, 1937.
L. BRANDWOOD, *A Wood Index to Plato,* Leeds, 1976.
—, *vid.* D. R. Cox.
J. A. BRENTLINGER, «Particulars in Plato's Middle Dialogues», *AGP,* 1972, 116-52.
K. BRINGMANN, «Plato's Philebos und Heraklides' Pontikos' Dialog π. ἡδονῆς», *Hermes,* 1972, 523-30.
C. D. BROAD, *The Mind and its Place in Nature,* Londres, 1925.

V. Brochard, *Études de philosophie ancienne et de philosophie moderne*, París, 1926.

M. S. Brown (ed.), *Plato's Meno*, trad. de W. K. C. Guthrie, con ensayos, editado por Malcolm Brown, Nueva York, 1971.

—, «Plato Disapproves of the Slave-Boy's Answer», *Plato's Meno*, 198-242 (orig. 1967).

—, «*Theaetetus:* Knowledge as continued learning», *JHP*, 1969, 359-79.

R. S. Brumbaugh, *Plato's Mathematical Imagination*, Indiana, 1954.

—, *Plato on the One: the hypotheses in the Parmenides and their Interpretation*, Yale, 1961.

J. Burnet, *Greek Philosophy: Part I, Thales to Plato*, Londres, 1924.

M. F. Burnyeat, «The Material and Sources of Plato's Dream», *Phronesis*, 1970, 101-22.

J. B. Bury, «The Later Platonism», *J. of Philol.*, 1894, 161-86.

R. G. Bury, «The Theory of Education in Plato's *Laws*», *REG*, 1937, 304-20.

H. Cairns, «Plato as Jurist», cap. XVI de Friedländer, *Plato*, vol. I.

F. D. Caizzi, *Antisthenis Fragmenta*, Milán, 1966.

W. Charlton, *Aristotle's* Physics *Books I and II*, Oxford, 1970.

H. Cherniss, «The Philosophical Economy of the Theory of Ideas», *SPM*, 1-12 (orig. 1936).

—, *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy*, Nueva York, 1944.

—, *The Riddle of the Early Academy*, Berkeley y Los Ángeles (Univ. of California Press), 1945.

—, «Notes on Plutarch's *De facie in orbe lunae*», *CP*, 1951, 137-53.

—, Reseña de G. Müller, *Studien zu den platonischen* Nomoi, en *Gnomon*, 1953, 367-79.

—, «The Sources of Evil According to Plato», *Plato* II (ed. Vlastos), 1971, 244-58 (orig. 1954).

—, «*Timaeus* 38a8-b5», *JHS*, 1957 (1), 18-23.

—, «The Relation of the 'Timaeus' to Plato's Later Dialogues», *SPM*, 339-78 (orig. 1957).

—, «Plato 1950-1957», *Lustrum*, 1959, 5-308, y 1960, 321-648.

—, *Plutarch's Moralia*, ed. Loeb, vol. XIII, ii. Texto, traducción y notas, Cambridge, Mass. y Londres, 1976.

R. S. Cherry, «Timaeus 49c7-50b5», *Apeiron*, 1967, 1-11.

A. H. Chroust, «Speusippus succeeds Plato in the Scholarchate of the Academy», *REG*, 1971, 338-41.

Chung-Hwan Cheng, «On the *Parmenides* of Plato», *CQ*, 1944, 101-14.

M. Clagett, *Greek Science in Antiquity*, Nueva York, 1955.

G. S. Claghorn, *Aristotle's Criticism of Plato's 'Timaeus'*, La Haya, 1954.

J. S. Clegg, «Self-Predication and Linguistic Reference in Plato's Theory of the Forms», *Phronesis*, 1973, 26-43.

J. M. Cooper, «Plato on Sense Perception and Knowledge: *Theaetetus* 184 to 186», *Phronesis*, 1970, 123-46.

D. R. Cox y L. Brandwood, «On a Discriminatory Problem connected with the Works of Plato», *J. of Roy. Statist. Soc.* B, 1959, 195-200.

I. M. CROMBIE, *An Examination of Plato's Doctrines,* 2 vols., Londres, 1962 y 1963.
—, Reseña de *SPM* (en lista de abreviaturas), en *CR,* 1966, 311 y sig.
—, «Ryle's New Portrait of Plato», *PR,* 1969, 362-73.
R. DAEBRITZ, «Herakleides (45)», en *RE,* VIII, 472-85.
P. DEANE, «Stylometrics do not Exclude the Seventh Letter», *Mind,* 1973, 113-17.
J. DERBOLAV, *Platons Sprachphilosophie im Kratylos und in den späteren Schriften,* Darmstadt, 1972.
W. DETEL, *Platons Beschreibung des falschen Satzes im Theätet und Sophistes,* Gotinga, 1972.
D. R. DICKS, *Early Greek Astronomy to Aristotle,* Londres, 1970.
H. DIELS y W. KRANZ, *Die Fragmente der Vorsokratiker* (griego y alemán), 6ª ed., 3 vols., Berlín, 1951-52 (o eds. posteriores, la paginación no varía).
H. DIELS y H. C. SCHUBART (eds.), *Anonymer Kommentar zu Platons Theätet,* Berlín, 1905.
A. DIÈS, *Autour de Platon,* 2 vols., París, 1927.
H. DILLER, «Der vorphilosophische Gebrauch von κόσμος und κοσμεῖν», *Festschrift Snell,* Munich, 1956, 47-60.
H. DINGLE, «The Scientific Outlook in 1851 and in 1951», *BJPS* II, 1951-52, 85-104.
E. R. DODDS, «The *Parmenides* and the Neoplatonic 'One'», *CQ,* 1928, 129-42.
—, «Plato and the Irrational», *JHS,* 1945, 16-25. (Reimp. en *idem, The Ancient Concept of Progress and other Essays,* Oxford, 1973, 106-25.)
—, *The Greeks and the Irrational,* California U. P., 1951.
H. DÖRRIE, «Xenokrates», en *RE,* serie 2ª, supl. XVIII, 1512-28.
J. L. E. DREYER, *History of the Planetary Systems from Thales to Kepler,* Cambridge, 1906.
F. DÜMMLER, *Akademika: Beiträge zur Litteraturgeschichte der sokratischen Schulen,* Giessen, 1889.
I. DÜRING, *Aristotle in the Ancient Biographical Tradition,* Göteborg, 1957.
—, *Aristoteles,* Heidelberg, 1966.
I. DÜRING y G. E. L. OWEN (eds.), *Aristotle and Plato in the mid-fourth century,* Göteborg, 1960.
J. C. DYBIKOWSKI, «Mixed and False Pleasures in the *Philebus:* a Reply», *PQ,* 1970, 244-47.
—, «False Pleasures and the *Philebus», Phronesis,* 1970, 147-65.
L. EDELSTEIN, *Plato's Seventh Letter,* Leiden, 1966.
L. EDELSTEIN e I. G. KIDD, *Posidonius,* vol. I, *The Fragments,* Cambridge, 1972.
P. EDWARDS y A. PAP (eds.), *A Modern Introduction to Philosophy: Readings from Classical and Contemporary Sources,* Nueva York y Londres, 1957 (3ª ed. ampliada, 1973).
M. ELIADE, *Le mythe de l'éternel retour,* París, 1949 (trad. inglesa, Londres, 1954).
Encyclopedia of Philosophy, 8 vols., ed. por Paul Edwards, Nueva York y Londres, 1967.
G. EVANS, «The Astronomy of Heracleides Ponticus», *CQ,* 1970, 102-11.
A. C. EWING, *The Fundamental Questions of Philosophy,* Londres, 1951.
Exegesis and Argument. Estudios presentados por G. Vlastos, eds. E. N. Lee, A. P. D. Mourelatos, R. M. Rorty, Assen, 1973.

D. FEHLING, «Zwei Untersuchungen zur griechischen Sprachphilosophie: I. Protagoras und die ὀρθοέπεια, II. φύσις und θέσις», *Rheinisches Museum*, 1965, 212-30.

G. C. FIELD, *Plato and his Contemporaries*, Londres, 1930.

—, *The Philosophy of Plato*, Oxford, 2ª ed., 1969.

J. N. FINDLAY, *Plato: the Written and Unwritten Doctrines*, Londres, 1974.

M. I. FINLEY (ed.), *Slavery in Classical Antiquity*, Cambridge, 1960.

—, *Aspects of Antiquity: Discoveries and Controversies*, Londres, 1968. (Penguin Books, 1972.)

A. FLEW, *An Introduction to Western Philosophy*, Londres, 1971.

FONDATION HARDT, *Entretiens sur l'antiquité classique*, XVIII; *Pseudepigrapha* 1, Edit. K. von Fritz, Vandœuvres-Ginebra, 1972.

J. W. FORRESTER, «Arguments an Able Man Could Refute: Parm. 133b-134e», *Phronesis*, 1974, 233-37.

E. FRAENKEL, *Rome and Greek Culture* (Conferencia Inaugural), Oxford, 1935.

E. FRANK, *Plato und die sogenannten Pythagoreer: ein Kapitel aus der Geschichte des griechischen Geistes*, Halle, 1923.

K. FREEMAN, *The Pre-Socratic Philosophers: a companion to Diels «Fragmente der Vorsokratiker»*, Oxford, 1946.

P. FRIEDLÄNDER, *Plato*, traducido por H. Meyerhoff, vol. I, *An Introduction*, Londres, 1958 (2ª ed. 1969); vol. II, *The Dialogues, First Period*, 1964 [apar. 1965]; vol. III, *The Dialogues, Second and Third Periods*, 1969.

K. VON FRITZ, «Die Ideenlehre des Eudoxos von Knidos und ihr Verhältnis zur platonischen Ideenlehre», *Philologus*, 1926-27, 1-26.

—, «Megariker», en *RE*, supl. V (1931), 707-24.

—, «Theaitetos», en *RE*, serie 2ª, supl. X (1934), 1351-72.

—, «Philippos von Opus», *RE*, supl. XXXVIII (1938), 2351-66.

—, *The Theory of the Mixed Constitution in Antiquity*, Nueva York, 1954.

—, «The Philosophical Passage in the Second Platonic Letter, and the Problem of Plato's 'Esoteric' Philosophy», en Anton y Kustas, *Essays*, 408-47. (Traducción de un artículo en alemán aparecido en *Phronesis*, 1966, 117-53.)

—, *Plato in Sizilien und das Problem der Philosophenherrschaft*, Berlín, 1968.

—, *Vid.* también FONDATION HARDT.

K. T. FROST, «The *Critias* and Minoan Crete», *JHS*, 1913, 189-206.

P. FRUTIGER, *Les Mythes de Platon*, París, 1930.

N. FUJISAWA, «Ἔχειν, Μετέχειν, and Idioms of 'Paradeigmatism' in Plato's Theory of Forms», *Phronesis*, 1974, 30-58.

D. J. FURLEY, *Two Studies in the Greek Atomists*, Princeton, N. J., 1967.

H.-G. GADAMER (ed.), *Idee und Zahl: Studien zur platonischen Philosophie*, Heidelberg, 1968. *(Abh. Heidelb. Ak., ph.-hist. Kl.*, 1968, 2.)

K. GAISER, «Quellenkritische Probleme der indirekten Platonüberlieferung», *Idee u. Zahl...*, 31-84.

—, (ed.), *Das Platonbild*, Hildesheim, 1969.

—, *Platons ungeschriebene Lehre* (incluido en el apéndice *«Testimonia Platonica»)*. Stuttgart, 2ª ed., 1968.

A. G. GALANOPOULOS y E. BACON, *Atlantis, The Truth behind the Legend*, Londres, 1969.

R. M. GALE, «Propositions, Judgments, Sentences and Statements», en *Ency. Phil.*, vol. VI, 494-505.
W. B. GALLIE, *Pierce and Pragmatism*, Harmondsworth (Penguin Books), 1952.
D. GALLOP, «True and False Pleasures», *PQ*, 1960, 331-42.
H. GAUSS, *Philosophischer Handkommentar zu den Dialogen Platons*, 3 vols., 6 partes, Berna, 1952-61.
O. GIGON, *Platon: Bibliographische Einführungen in das Studium der Philosophie* 12, Berna, 1950.
—, «Das Einleitungsgespräch der Gesetze Platons», *Mus. Helv.*, 1954, 201-30.
R. GIORNINI, «Osservazioni sul testo del *Timeo* ciceroniano», *Riv. di cult. class. e med.*, 1969, 251-54.
F. GISINGER, *Die Erdbeschreibung des Eudoxos von Knidos*, Leipzig, 1921.
V. GOLDSCHMIDT, *Essai sur le Cratyle*, París, 1940 (Bibl. des Hautes Études, fasc. 279).
E. H. GOMBRICH, *Art and Illusion*, Londres, 2ª ed., 1962.
T. GOMPERZ, *Greek Thinkers: A History of Ancient Philosophy*, 4 vols., Londres, 1901-12. (Vol. I trad. por L. Magnus; vols. II-IV, por C. G. Berry.) Reimp. en rústica, Londres, 1964.
—, «Die Composition der Gesetze», en *S.-B. Wien, phil-hist. Klasse*, 1902, II.
H. GÖRGEMANS, *Beiträge zur Interpretation von Platons Nomoi*, Munich, 1960 (*Zetemata* 25).
J. C. B. GOSLING, «False Pleasures: Philebus 35c-41b», *Phronesis*, 1959, 44-53.
—, *Plato*, Londres, 1973.
—, «Father Kenny on False Pleasures», *Phronesis*, 1961, 41-45.
J. GOULD, *The Development of Plato's Ethics*, Cambridge, 1955.
A. GRAESER, 'Kritische Retraktationen zur esoterischen Platon-Interpretation', *AGP*, 1974, 71-81.
G. GROTE, *Plato and the other Companions of Sokrates*, 3ª ed., 3 vols., Londres, 1875.
G. M. A. GRUBE, *Plato's Thought*, Londres, 1935 (y reimps. posteriores).
N. GULLEY, «Plato's Theory of Recollection», *CQ*, 1954, 194-213.
—, *Plato's Theory of Knowledge*, Londres, 1962.
W. K. C. GUTHRIE, *The Greeks and their Gods*, Londres, 1950.
—, *Orpheus and Greek Religion*, Londres, 2ª ed., 1952.
—, «Plato's Views on the Nature of the Soul», *Entretiens Hardt*, III. Vandœuvres-Ginebra, 1955, 3-22.
—, *In the Beginning: Some Greek views on the origins of life and the early state of man*, Londres, 1957.
—, Reseña de A. Wedberg, *Plato's Philosophy of Mathematics*, *Philosophy*, 1957, 369 y sig.
E. HAAG, *Platons Kratylos: Versuch einer Interpretation*, Stuttgart, 1933.
R. HACKFORTH, «Plato's Theism», *SPM*, 439-47 (orig. 1936).
—, «False Statement in Plato's Sophist», *CQ*, 1945, 56-58.
—, «Platonic Forms in the Theaetetus», *CQ*, 1957, 53-58.
—, «Notes on Plato's *Theaetetus*», *Mnemosyne*, 1957, 128-40.
—, «Plato's Cosmogony», *CQ*, 1959, 17-22.

C. HAEBLER, «Kosmos: eine etymologische-wortgeschichtliche Untersuchung», en *Archiv für Begriffsgeschichte*, 1967, 101-18.

F. P. HAGER, «Zur philosophischen Problematik der sogenannten ungeschriebenen Lehre», *Studia Philosophica*, 1964, 90-117.

—, *Der Geist und das Eine*, Berna-Stuttgart, 1970.

J. HALL, «Plato's Legal Philosophy», *Indiana Law Journal*, 1956, 171-206.

E. HAMBRUCH, *Logische Regeln der platonischen Schule in der aristotelischen Topik*, Berlín, 1904.

D. W. HAMLYN, «The Communion of Forms and the Development of Plato's Logic», *PQ*, 1955, 289-302.

I. HAMMER-JENSEN, «Demokritos und Platon», *AGP*, 1910, 92-105 y 211-29.

W. F. R. HARDIE, *A Study in Plato*, Oxford, 1936.

F. D. HARVEY, «Two Kinds of Equality», *Classica et Mediaevalia*, 1965, 101-46.

B. HEATH, «On Plato's Cratylus», *J. of Philol.*, 1888, 192-218.

T. L. HEATH, *Aristarchus of Samos, the Ancient Copernicus: a history of Greek astronomy to Aristarchus together with Aristarchu's treatise on the sizes and distances of the sun and moon*, Oxford, 1913.

—, *Mathematics in Aristotle*, Oxford, 1949.

F. HEINIMANN, *Nomos und Physis: Herkunft und Bedeutung einer Antithese im griechischen Denken des 5. Jahrhunderts*, Basel, 1945 (reimp. 1965).

R. HEINZE, *Xenocrates* (incluye fragmentos), Leipzig, 1892 (reimp. 1965).

W. HEISENBERG, «Platons Vorstellungen von den kleinsten Bausteinen der Materie und die Elementarteilchen der modernen Physik», *Im Umkreis der Kunst*, Wiesbaden, 1954, 137-40.

—, *The Physicist's Conception of Nature*, trad. inglesa, Londres, 1958 (original alemán, 1955).

A. HERMANN, *Untersuchungen zu Platons Auffassung von der Hedone*, Gotinga, 1972.

K. F. HERMANN, *Geschichte und System der platonischen Philosophie*, Heidelberg, 1839 (reimp. 1976).

H. HERTER, «Die Bewegung der Materie bei Platon», *Rh. Mus.* 1957, 327-47.

W. F. HICKEN, «Knowledge and Forms in Plato's 'Theaetetus'», *SPM*, 185-94 (orig. 1957).

—, «The Character and Provenance of Socrates's 'Dream' in the Theaetetus», *Phronesis*, 1958, 126-45.

R. HILPINEN, «Knowing that one Knows and the Classical Definition of Knowledge», *Synthèse*, 1970, 109-32.

R. J. HIRST, «Perception», en *Ency. Phil.*, VI, 79-86.

R. HIRZEL, *Der Dialog*, 2 vols., Leipzig, 1895.

E. HOFFMANN, «Der gegenwärtige Stand der Platonforschung», Apéndice a Zeller, II. 1, 1051-1105.

F. HORN, *Platonstudien*, Viena, 1893.

J. HOSPERS, *An Introduction to Philosophical Analysis*, Londres, 1956.

E. HOWALD, «Eikos Logos», *Hermes*, 1922, 63-79.

G. HUBER, «Platons dialektische Ideenlehre nach dem zweiten Teil des Parmenides», tesis doc., Basel, 1951.

F. Hultsch, «Eudoxos (8)», en *RE,* VI (1909), 930-50.
H. Jackson, «Plato's Later Theory of Ideas», serie de artículos en *Journ. of Philol.,* 1882-88.
—, «Plato's Cratylus», *Praelections Delivered before the Senate of the University of Cambridge,* Cambridge, 1906, 3-26.
W. Jaeger, *Aristotle: Fundamentals of the History of his Development,* trad. inglesa, 1934, 2ª ed., 1948 (rústica 1962).
K. F. Johansen, «The One and the Many: remarks concerning Plato's Parmenides and the Method of Collection and Division», *Class. et Med.,* 1957, 1-35.
R. M. Jones, «The Ideas as the Thoughts of God», *CP,* 1926, 317-26.
H. W. B. Joseph, *Knowledge and the Good in Plato's Republic,* Oxford, 1948.
C. H. Kahn, «Plato's Cretan City» (reseña del libro de Morrow), *JHI,* 1961, 418-24.
—, «The Greek Verb 'To Be' and the Concept of Being», *Foundations of Language,* 1966, 245-65.
—, «Language and Ontology in the *Cratylus*», en *Exegesis,* 152-76 (1973).
W. Kamlah, *Platons Selbstkritik im Sophistes,* Munich, 1963.
—, «Zu Platons Selbstkritik im Sophistes», *Hermes,* 1966, 243-45.
I. Kant, *Critique of Pure Reason,* trad. inglesa de N. Kemp Smith, Londres, 1929.
H. Karpp, *Untersuchungen zur Philosophie des Eudoxos von Knidos,* Würzburg-Aumühle, 1933.
A. Kenny, «False Pleasures in the Philebus: a Reply to Mr. Gosling», *Phronesis,* 1960, 45-52.
G. B. Kerferd, «Plato's Noble Art of Sophistry», *CQ,* 1954, 84-90.
O. Kern, *Orphicorum Fragmenta,* Berlín, 1922.
J. Kerschensteiner, *Kosmos: quellenkritische Untersuchungen zu den Vorsokratikern,* Munich, 1962.
D. Keyt, «Aristotle on Plato's Receptacle», *AJP,* 1961, 290-300.
—, «Plato's Paradox that the Immutable is Unknowable», *PQ,* 1969, 1-14.
H. R. King, «Aristotle without Prime Matter», *JHI,* 1956, 370-90.
J. King-Farlow y J. M. Rothstein, «Paradigm Cases and the Injustice to Thrasymachus», *PQ,* 1964, 15-22.
G. S. Kirk, «The Problem of Cratylus», *AJP,* 1951, 225-53.
—, *Heraclitus, the Cosmic Fragments,* Cambridge, 1954.
R. Klibansky, *The Continuity of the Platonic Tradition,* Londres, s. a. (Prólogo de 1950.)
Kliem, «Menaichmos (3)», en *RE,* supl. XXIX, 1931, 700 y sig.
W. y M. Kneale, *The Development of Logic,* Oxford, 1962.
W. J. W. Koster, *Le Mythe de Platon, de Zarathoustra et des Chaldéens: étude critique sur les relations intellectuelles entre Platon et l'Orient,* Leiden, 1951.
D. Koutsouyannopoulou, «Τίς ὁ Ἀριστοτέλης τοῦ Πλατωνικοῦ "Παρμενίδου";», Πλάτων, 1966, 205-206.
H. J. Krämer, *Arete bei Platon und Aristoteles: zum Wesen und zur Geschichte der platonischen Ontologie,* 1959. *(Abh. Heidelberger Akad., ph.-hist. Kl.)*
—, «Retraktationen zum Problem des esoterischen Platon», *Mus. Helv.,* 1964, 137-67.
—, *Der Ursprung der Geistesmetaphysik: Untersuchungen zur Geschichte des Platonismus zwischen Platon und Plotin,* Amsterdam, 1964 (reimp. 1967).

—, «Die grundsätzlichen Fragen der indirekten Platonüberlieferung», *Idee u. Zahl (vid.* GADAMER), 106-50.
—, «Ἐπέκεινα τῆς οὐσίας», *AGP,* 1969, 1-30.
—, *Platonismus und hellenistische Philosophie,* Berlín y Nueva York, 1971.
W. KRANZ, «Kosmos als philosophischer Begriff frühgriechischer Zeit», *Philologus,* 1938-39, 430-48.
—, «Kosmos», *Archiv für Begriffsgeschichte,* 1958, 3-282.
N. KRETZMANN, «Plato on the Correctness of Names», *APQ,* 1971, 126-38.
M. KRIEG, *Die Überarbeitung der platonischen 'Gesetze' durch Philippos von Opus,* Friburgo de Brisgovia, 1896.
P. KUCHARSKI, «La 'théorie des Idées' selon le 'Phédon' se maintient-elle dans les derniers dialogues?», *Rev. Philosophique,* 1969, 211-29.
H. KÜHN, Reseña de John Gould, *The Development of Plato's Ethics, Gnomon,* 1956, 336-40.
A. R. LACEY, «The Mathematical Passage in the Epinomis», *Phronesis,* 1956, 81-104.
P. LANG, *De Speusippi Academici Scriptis,* Bonn, 1911 (reimp. Hildesheim, 1965).
F. LASSERRE, *Die Fragmente des Eudoxos von Knidos* (ed. con traducción y comentario), Berlín, 1966.
E. N. LEE, «Hoist with His Own Petard: Ironic and Comic Elements in Plato's Critique of Protagoras», en *Exegesis,* 255-61.
H. LEISEGANG, «Platon», en *RE,* serie 2ª, supl. XI (1941), 2342-537.
A. LESKY, *Kosmos,* Viena, 1963 (conferencia inaugural).
—, *A History of Greek Literature.* Traducción de la 2ª ed. alemana, 1963, por Willis y de Heer, Londres, 1966.
R. B. LEVINSON, *In Defense of Plato,* Cambridge, Mass., 1953.
—, «Language and the Cratylus: four questions», *Rev. of Metaphysics,* 1957-58, 28-41.
M. LEVISON, A. Q. MORTON y A. D. WINSPEAR, «The Seventh Letter of Plato», *Mind,* 1968, 309-25.
F. A. LEWIS, «Foul Play in Plato's Aviary: *Theaetetus* 195b sigs.», en *Exegesis,* 262-84.
W. VON LEYDEN, «Time, Number and Eternity in Plato and Aristotle», *PQ,* 1964, 35-52.
A. LLANOS, *Los Viejos Sofistas y el Humanismo Griego,* Buenos Aires, 1969.
G. E. R. LLOYD, *Polarity and Analogy: two types of argumentation in early Greek thought,* Cambridge, 1966.
—, «Plato as a Natural Scientist», *JHS,* 1968, 78-92.
—, *Early Greek Science: Thales to Aristotle,* Londres, 1970.
I. M. LONIE, «The ἄναρμοι ὄγκοι of Heraclides of Pontus», *Phronesis,* 1964, 156-64.
—, «Medical Theory in Heraclides of Pontus», *Mnemosyne,* 1965, 126-43.
K. LORENZ y J. MITTELSTRASS, «Theaitetos fliegt: Zur Theorie wahrer und falscher Sätze bei Platon», *AGP,* 1966, 113-52.
—, «On Rational Philosophy of Language: the programme in Plato's *Cratylus* reconsidered», *Mind,* 1967, 1-20.
D. J. LOUZECKY, *vid.* H. TELOH.
J. V. LUCE, «The Date of the Cratylus», *AJP,* 1964, 136-52.

—, «The Theory of Ideas in the Cratylus», *Phronesis,* 1965, 21-36.
—, «Plato on Truth and Falsity in Names», *CQ,* 1969, 223-32.
—, *The End of Atlantis: New Light on an Old Legend,* Londres, 1969.
S. Luria, «Die Infinitesimaltheorie der antiken Atomisten», *Quellen und Studien zur Geschichte der Mathematik,* sección B, vol. 2, cuaderno 2, 1932, 106-85.
A. McLaughlin, «A Note on False Pleasures in the *Philebus», PQ,* 1969, 57-61.
H. Maier, *Die Syllogistik des Aristoteles,* toms. I y II, Tubinga, 1896 y 1900.
J. Malcolm, «Plato's Analysis of τὸ ὄν and τὸ μὴ ὄν in the Sophist», *Phronesis,* 1967, 130-46.
E. M. Manasse, «Platonliteratur», I, II y III, *Philosophische Rundschau,* supls. 1, 2, 7, Tubinga, 1957, 1961 y 1976. (Reseñas críticas de la bibliografía en alemán, inglés y francés, respectivamente.)
—, *Platons Sophistes und Politikos: das Problem der Wahrheit,* Berlín, 1937.
E. Mannebach, *Aristippi et Cyrenaicorum Fragmenta,* Leiden, 1961.
S. Mekler (ed.), *Academicorum philosophorum index Herculanensis,* Berlín, 1902.
P. Merlan, *From Platonism to Neoplatonism,* La Haya, 1953.
—, «Zur Biographie des Speusippos», *Philologus,* 1959, 198-214.
—, *Studies in Epicurus and Aristotle,* Wiesbaden, 1960.
—, «Das Problem der Erasten», en *Horizons of a Philosopher: essays in honor of David Baumgardt,* Leiden, 1963, 297-314.
—, «Aristotle, *Met. A* 6, 987b20-25 and Plotinus, *Enn.* V 4, 2, 8-9», *Phronesis,* 1964, 45-47.
J. S. Mill, *A System of Logic,* Londres, 1892 (orig. 1843).
J. Mittelstrass, Reseña de Gaiser, *Platons ungeschriebene Lehre, Philos. Rundschau,* 1966, 27-40.
Monumenta Asiae Minoris Antiqua, vol. IV, ed. Buckler, Calder y Guthrie, Manchester, 1933.
G. E. Moore, «The Nature of Judgment», *Mind,* 1899, 176-93.
—, *Principia Ethica,* Cambridge, 1903.
J. M. E. Moravcsik, «Συμπλοκὴ εἰδῶν and the Genesis of λόγος», *AGP,* 1960, 117-29.
—, «Being and Meaning in the *Sophist», Acta Philos. Fennica,* 1962, 23-78.
P. Moreau, «Quinta Essentia», en *RE,* supl. XLVII (1963), 1171-1263.
J. Moreau, «The Platonic Idea and its Threefold Function: a Synthesis», *IPQ,* 1969, 477-517.
—, «L'essor de l'astronomie scientifique chez les grecs», *Revue de l'histoire des sciences* 29 (1976), 193-312.
G. R. Morrow, *Plato's Law of Slavery in Relation to Greek Law,* Urbana, 1939.
—, *Plato's Cretan City: a historical interpretation of the «Laws»,* Princeton, N. J., 1960.
—, «Aristotle's Comments on Plato's Laws», en *A. and P. in Mid-Fourth Cent. (vid.* Düring), 145-62.
—, *Proclus: a Commentary on the First Book of Euclid's Elements,* Princeton, 1970.
R. J. Mortley, «Plato's Choice of the Sphere», *REG,* 1969, 342-45.
—, «The Bond of the Cosmos: a significant metaphor *(Tim.* 31c y sigs.)», *Hermes,* 1969, 372 y sig.

—, «Plato and the Sophistic Heritage of Protagoras», *Eranos*, 1969, 24-32.

A. Q. MORTON y A. D. WINSPEAR, *It's Greek to the Computer*, Montreal, 1971.

A. Q. MORTON, *vid.* M. LEVISON.

G. NAKHNIKIAN, «Plato's Theory of Sensation», *Rev. of Metaphysics*, 1955-56, 129-48 y 306-27.

P. NATORP, «Hermogenes (21)», en *RE*, VIII (1913), 865.

E. J. NELSON, «The Category of Substance», en *Philosophy for the Future*, ed. Sellars, McGill y Farber, Nueva York, 1949, 106-24.

O. NEUGEBAUER, «On the Allegedly Heliocentric Theory of Venus by Heraclides Ponticus», *AJP*, 1972, 600 y sig.

R. W. NEWELL, *The Concept of Philosophy*, Londres, 1967.

H.-J. NEWIGER, *Untersuchungen zu Gorgias' Schrift Über das Nichtseiende*, Berlín-Nueva York, 1973.

Isaac NEWTON, *Mathematic Principles of Natural Philosophy*, 2 vols., trad. A. Motte, ed. F. Cajori, Berkeley, 1946.

A. T. NICOL, «Indivisible Lines», *CQ*, 1936, 120-26.

M. P. NILSSON, *Greek Popular Religion*, Nueva York, 1940.

M. O'BRIEN, «Plato and the 'Good Conscience': *Laws* 863e5-64b7», *TAPA*, 1957, 81-87.

F. OSCANYAN, «On Six Definitions of the Sophist: *Sophist* 221c-231e», *Philos. Forum*, 1972/3, 241-59.

G. E. L. OWEN, «The Place of the *Timaeus* in Plato's Dialogues», *SPM*, 313-38 (orig. 1953).

—, «Aristotle on the Snares of Ontology», en Bambrough, *New Essays*, 69-96.

—, «Notes on Ryle's Plato», *Ryle*, 341-72.

—, «Plato and Parmenides on the Timeless Present», *Monist*, 1966, 317-40.

—, «Plato on Not-Being», *Plato* I (*vid.* VLASTOS), 223-67.

—, «Plato on the Undepictable», *Exegesis*, 349-61.

—, *Vid.* I. DÜRING.

S. PANAGIOTOU, «Vlastos on *Parm.* 132a1-b2: Some of his Text and Logic», *PQ*, 1971, 255-59.

A. PANNEKOEK, *The Astronomical System of Herakleides*, Amsterdam, 1952. (Circular núm. 4 del Inst. Astronómico de la Univ. de Amsterdam.)

M. I. PARENTE, «Per l'interpretazione dell'excursus filosofico della vii epistola platonica», *Parola del Passato*, 1964, 241-90.

—, «La vii epistola e Platone esoterico», *RCSF*, 1969, 416-31.

J. PAVLU, «Der pseudoplatonische Dialog *Theages*», *Wiener Studien*, 1909, 13-37.

A. L. PECK, «Plato and the μέγιστα γένη of the Sophist: a Reinterpretation», *CQ*, 1952, 32-56.

—, «Plato's *Sophist:* the συμπλοκὴ τῶν εἰδῶν», *Phronesis*, 1962, 46-66.

—, «Plato versus Parmenides», *PR*, 1962, 159-84.

T. PENNER, «False Anticipatory Pleasures: Philebus 36a3-41a6», *Phronesis*, 1970, 166-78.

S. PETERSON, «A Reasonable Self-Predication Premise for the Third Man Argument», *PR*, 1973, 441-50.

R. PFEIFFER, *A History of Classical Scholarship*, vol. I, Oxford, 1968.

F. PFISTER, «Die Prooimia der platonischen Gesetze», en *Annuaire de phil. et d'hist. orientales et slaves* 6 *(Mélanges Émile Boisacq,* II, 1938), 173-79.
J. A. PHILIP, *Pythagoras and Early Pythagoreanism,* Toronto, 1967.
—, *Philosophy for the Future, vid.* R. W. SELLARS.
S. PINES, «A New Fragment of Xenocrates and its Implications», *Transactions of the American Philosophical Society,* vol. 51, Parte 2 (1961), 3-34.
F. PINI (ed.), *M. T. Ciceronis Timaeus,* Milán, 1965.
N. PLATON, *Zakros,* Nueva York, 1971.
W. POHLE, «The Mathematical Foundations of Plato's Atomic Physics», *Isis,* 1971, 36-46.
K. R. POPPER, *The Logic of Scientific Discovery,* trad. inglesa, Londres, 1959 (8ª impresión 1975).
—, *The Open Society and its Enemies,* vol. I, *The Spell Of Plato,* 5ª ed., Londres, 1966.
—, «Plato», en *International Encyclopedia of the Social Sciences,* Londres y Nueva York, 1968.
—, *Conjectures and Refutations,* 3ª ed., Londres, 1969.
—, «Scientific Reduction and the Essential Incompleteness of All Science», en *Studies in the Philosophy of Biology,* ed. F. J. Ayala y T. Dobzhansky, Londres, 1974.
K. R. POPPER y J. C. ECCLES, *The Self and its Brain,* Springer International, 1977.
L. A. POST, «The Seventh and Eighth Platonic Epistles», *CQ,* 1930, 113-15.
J. PUHVEL, «The Origins of Greek *Kosmos* and Latin *Mundus», AJP,* 1976, 154 y sigs.
H. RAEDER, *Platons philosophische Entwicklung,* Leipzig, 1905.
D. A. REES y C. STRANG, «Symposium: Plato and the 'Third Man'», *Arist. Soc. Suppl.,* vol. 37 (1963), 165-76. (Contribución de Strang reimp. en *Plato* I, ed. Vlastos, 1971.)
H. A. T. REICHE, *Empedocles' Mixture, Eudoxan Astronomy, and Aristotle's Connate Pneuma,* Amsterdam, 1960.
R. REITZENSTEIN y H. H. SCHAEDER, *Studien zum antiken Synkretismus aus Iran und Griechenland,* Leipzig y Berlín, 1926.
O. REVERDIN, *La religion de la cité platonicienne,* París, 1945.
A. RICH, «The Platonic Ideas as Thoughts of God», *Mnemosyne,* 1954, 123-33.
M. RICHARDSON, «True and False Names in the 'Cratylus'», *Phronesis,* 1976, 135-45.
W. RIDGEWAY, «What led Pythagoras to the Doctrine that the world was built of numbers?», *CR,* 1896, 92-95.
J. M. RIST, «Plotinus and the Daimonion of Socrates», *Phoenix,* 1963, 13-24.
—, «The Immanence and Transcendence of the Platonic Form», *Philologus,* 1964, 219-32.
—, «Knowledge and Value in Plato», *Phoenix,* 1967, 283-95.
—, «Parmenides and Plato's *Parmenides», CQ,* 1970, 221-29.
C. RITTER, *Neue Untersuchungen über Platon,* Munich, 1910 (reimp. 1976).
—, *Platon, sein Leben, seine Schriften, seine Lehre,* 2 vols., Munich, 1910 y 1920 (reimp. 1976).
—, *The Essence of Plato's Philosophy,* Londres, 1933 (trad. ed. alemana de 1931).
L. ROBIN, *La théorie platonicienne des Idées et des Nombres d'après Aristote,* París, 1908.

R. ROBINSON, *Plato's Earlier Dialectic*, Oxford, 2ª ed., 1953.
—, «A Criticism of Plato's Cratylus», *Essays*, 118-38 (orig. 1956).
—, «The Theory of Names in Plato's *Cratylus»*, *Essays*, 100-17 (orig. 1955).
—, *Essays in Greek Philosophy*, Oxford, 1969.
T. M. ROBINSON, «Demiurge and World Soul in Plato's *Politicus»*, *AJP*, 1967, 57-66.
—, «The Argument for Immortality in Plato's *Phaedrus»*, en ANTON y KUSTAS, *Essays*, 345-53.
G. RODIER, *Études de philosophie grecque*, París, 1926.
E. ROHDE, *Psyche: the cult of souls and belief in immortality among the Greeks*, trad. W. B. Hills, Londres, 1925. (Rústica, 2 vols., Nueva York, 1966.)
A. O. RORTY, «A Speculative Note on some Dramatic Elements in the *Theaetetus»*, *Phronesis*, 1972, 227-38.
H. J. ROSE, *A Handbook of Greek Mythology*, Londres, 1928.
S. ROSEN, *The Symposium of Plato*, Yale U. P., 1968.
T. G. ROSENMEYER, «Platonic Scholarship, 1945-55», *Classical Weekly*, 1957, 173-82, 185-96, 197-201 y 209-11.
W. D. ROSS, *Aristotle's Metaphysics, a revised text with introd. and Commentary*, 2 vols., Oxford, 1924.
—, *Plato's Theory of Ideas*, Oxford, 1951.
—, «The Date of Plato's Cratylus», *Revue Internationale de Philosophie*, 1955, 187-96.
—, *Aristotle De Anima, ed. with introduction and commentary*, Oxford, 1961.
M. D. ROTH, «An Examination of Plato's Cratylus», tesis doct. no publicada, presentada en la Univ. de Illinois, 1969.
W. G. RUNCIMAN, «Plato's *Parmenides»*, *SPM*, 149-84 (orig. 1959).
—, *Plato's Later Epistemology*, Cambridge, 1962.
B. A. W. RUSSELL y A. N. WHITEHEAD, *Principia Mathematica*, 3 vols., Cambridge, 1910-13 (2ª ed., 1927 y reimp. posteriores).
G. RYLE, «Plato's *Parmenides»*, *SPM*, 97-147 (orig. 1939).
—, *The Concept of Mind*, Londres, 1949.
—, *Dilemmas*, Cambridge, 1954.
—, *Plato's Progress*, Cambridge, 1966.
Ryle, *vid.* O. P. WOOD.
E. SACHS, *De Theaeteto Atheniensi mathematico*, Berlín, 1914.
S. SAMBURSKY, *The Physical World of the Greeks*, Londres, 1956.
T. J. SAUNDERS, «Two Passages in Plato's *Laws* (794a-c y 848a)», *CR*, 1961, 101 y sig.
—, «The Structure of the Soul and the State in Plato's Laws», *Eranos*, 1962, 37-55.
—, Reseña de Ryle, *Plato's Progress*, en *Rev. Belge de Philol. et d'Hist.*, 1967, 494-47.
—, «The Alleged Double Version in the Sixth Book of Plato's *Laws»*, *CQ*, 1970, 232-36.
—, «Penology and Eschatology in Plato's *Timaeus* and *Laws»*, *CQ*, 1973, 232-44.
—, *Bibliography on Plato's Laws 1920-1970, with additional citations through May 1976*, Nueva York, 1976. (U. K., Aris y Phillips.)
K. M. SAYRE, *Plato's Analytic Method*, Chicago, 1969.

W. SCHADEWALDT, «Platon und Kratylos: ein Hinweis», *Philomathes* (ensayos en memoria de Merlan), ed. Palmer y Hamerton-Kelly, La Haya, 1971, 3-11.

G. SCHIAPARELLI, «I precursori di Copernico nell'antichità», en *Scritti,* vol. I, 361-458 (orig. 1873).

—, «Le sfere omocentriche di Eudosso, di Callippo e di Aristotele», en *Scritti,* vol. II, 3-112 (orig. 1877).

—, «Origine del sistema planetario eliocentrico presso i Greci», en *Scritti,* vol. II, 113-77 (orig. 1898).

—, *Scritti sulla storia della astronomia antica,* 3 vols., Bolonia, 1925-27.

E. W. SCHIPPER, «The Meaning of Existence in Plato's Sophist», *Phronesis,* 1964, 38-44.

M. SCHOFIELD, «Who were the δυσχερεῖς in Plato, *Philebus* 44a y sigs.?», *Mus. Helv.,* 1971, 2-20.

—, «A Neglected Regress Argument in the *Parmenides», CQ,* 1973, 29-44.

—, «Eudoxus in the 'Parmenides'», *Mus. Helv.,* 1973, 1-19.

—, «Plato on Unity and Sameness», *CQ,* 1974, 33-45.

—, «The Antinomies of Plato's *Parmenides», CQ,* 1977, 65-84.

E. SCHRÖDINGER, *Nature and the Greeks,* Cambridge, 1954.

P. M. SCHUHL, «Platon: quinze années d'études platoniciennes», *Actes du Congrès Budé,* París, 1954.

M. F. SCIACCA, *Platone,* 2 vols., Milán, 1967.

R. W. SELLARS, V. J. MCGILL y M. FARBER (eds.), *Philosophy for the Future: the quest for modern materialism,* Nueva York, 1949.

R. A. SHINER, *Knowledge and Reality in Plato's 'Philebus',* Assen, 1974.

S. SHOEMAKER, «Memory», en *Ency. Phil.* V, 265-74.

P. SHOREY, *The Unity of Plato's Thought,* Chicago, 1903.

—, *What Plato Said,* Chicago, 1933.

M. J. SILVERTHORNE, «Militarism in the *Laws? (Laws* 942a5-943a3)», *Symbolae Osloenses,* fasc. 49 (1973), 29-38.

C. SINGER, *A Short History of Scientific Ideas,* Oxford, 1959.

J. B. SKEMP, *The Theory of Motion in Plato's Later Dialogues,* Cambridge, 1942.

—, «Ὕλη and ὑποδοχή» en *Arist. and Plato in Mid-Fourth Cent. (vid.* DÜRING), 213-35.

—, *The Theory of Motion in Plato's Later Dialogues,* Cambridge, 2ª ed., 1967.

—, *Plato,* Oxford, 1976. *(Greece and Rome: new surveys in the classics,* nº 10.)

F. SOLMSEN, *Plato's Theology,* Ithaca, N. Y., 1942.

—, *Aristotle's System of the Physical World,* Cornell U. P., Ithaca, N. Y., 1960.

—, Reseña de Edelstein, *Plato's Seventh Letter,* en *Gnomon,* 1969, 29-34.

—, «Beyond the Heavens», *Mus. Helv.,* 1976, 24-32.

J. SOUILHÉ, *Étude sur le terme* δύναμις *dans les dialogues de Platon,* París, 1919.

A. SPEISER, *Ein Parmenides-Kommentar: Studien zur platonischen Dialektik,* Leipzig, 1937.

W. SPOERRI, «Encore Platon et l'Orient», *Rev. de Philol.,* 1957, 209-33.

R. K. SPRAGUE, *Plato's Philosopher-King: a study of the theoretical background,* Univ. of S. Carolina Press, 1976.

J. SPRUTE, «Über den Erkenntnisbegriff in Platons *Theaitet», Phronesis,* 1968, 47-67.

L. S. STEBBING, *A Modern Introduction to Logic*, 2ª ed., Londres, 1933.

J. STENZEL, *Zahl und Gestalt bei Platon und Aristoteles*, Leipzig-Berlín, 1924.

—, «Sokrates (Philosoph)», en *RE*, serie 2ª, supl. V (1927), 811-90.

—, «Speusippos», en *RE*, serie 2ª, supl. VI (1929), 1636-69.

—, *Plato's Method of Dialectic*, trad. y ed. D. J. Allan, Oxford, 1940.

—, *Kleine Schriften zur griechischen Philosophie*, Darmstadt, 1957.

M. A. STEWART, Reseña de T. M. Robinson, *Plato's Psychology*, *PQ*, 1971, 172 y sig.

E. STOELZEL, *Die Behandlung des Erkenntnisproblems bei Platon*, Halle, 1908.

C. STRANG, «Plato and the Third Man», *Plato* (ed. VLASTOS), 184-200 (orig. 1963). (*Vid.* D. A. REES.)

P. F. STRAWSON, *Introduction to Logical Theory*, Londres, 1952.

G. STRIKER, *Peras und Apeiron: das Problem der Formen in Platons Philosophie*, Gotinga, 1970.

L. TARÁN, Reseña de Novotný, *Epinomis*, en *AJP*, 1962, 315-17.

—, «The Creation Myth in Plato's *Timaeus*», en *Essays*, ed. ANTON y KUSTAS, 372-407.

—, *Academica: Plato, Philip of Opus, and the pseudo-Platonic Epinomis*, Filadelfia, 1975.

D. TARRANT, «Plato's Use of Extended *Oratio Obliqua*», *CQ*, 1955, 222-24.

H. A. S. TARRANT, «Speusippus' Ontological Classification», *Phronesis*, 1974, 130-45.

J. TATE, «On Plato: *Laws* X 899 cd», *CQ*, 1936, 48-54.

—, Reseña de Skemp, *Plato's 'Statesman'*, en *CR*, 1954, 115-17.

A. E. TAYLOR, *Plato, the Man and his Work*, Londres, 1926 (reimp. en rústica, 1960).

—, *A Commentary on Plato's Timaeus*, Oxford, 1928.

—, «Plato and the Authorship of the *Epinomis*», *Proc. Brit. Acad.*, 1929.

H. TELOH y D. J. LOUZECKY, «Plato's Third Man Argument», *Phronesis*, 1972, 80-94.

W. H. THOMPSON, «Introductory Remarks on the Philebus», *J. of Philol.*, 1882, 1-22.

E. N. TIGERSTEDT, *The Legend of Sparta in Classical Antiquity*, 2 vols., Estocolmo, 1965 y 1974.

—, *Interpreting Plato*, Estocolmo, 1977.

S. TIGNER, «The 'Exquisite' Argument at *Tht.* 171A», *Mnemosyne*, 1971, 366-69.

O. TOEPLITZ, «Die mathematische Epinomisstelle», en *Quellen und Studien zur Geschichte der Mathematik*, sección B *(Studien)*, vol. II (1933), 336-46.

G. J. TOOMER, Reseña de Lasserre, *Die Fragmente des Eudoxos*, en *Gnomon*, 1968, 334-37.

S. TOULMIN y J. GOODFIELD, *The Architecture of Matter*, Londres, 1962. (También publicado en rústica por Penguin Books, Harmondsworth.)

J. R. TREVASKIS, «The Sophistry of Noble Lineage *(Sophist* 230a5-232b9)», *Phronesis* I (1955), 36-49.

—, «Classification in the *Philebus*», *Phronesis*, 1960, 39-44.

M. UNTERSTEINER, *The Sophists*, trad. K. Freeman, Londres, 1957.

L. VERSENYI, «The Cretan Plato», *Rev. of Metaph.* 15 (1961-62), 67-80.

P. VIDAL-NAQUET, «Athènes et Atlantide: structure et signification d'un mythe platonicien», *REG*, 1964, 420-44.

G. VLASTOS, «The Disorderly Motion in the *Timaeus*», *SPM*, 379-400 (orig. 1939).
—, «The Third Man Argument in the *Parmenides*», *SPM*, 231-64 (orig. 1954).
—, «Creation in the *Timaeus:* Is it a Fiction?», *SPM*, 401-20 (orig. 1964).
—, «Parmenides' Third Man Argument *(Parm.* 132A1-B2): Text and Logic», *PQ*, 1969, 289-301.
— (ed.), *Plato: a Collection of Critical Essays*, 2 vols., Nueva York, 1971.
—, *Platonic Studies*, Princeton, 1973.
—, «Plato's Testimony concerning Zeno of Elea», *JHS*, 1975, 136-62.
—, *Plato's Universe*, Oxford, 1975.
C. J. DE VOGEL, Reseña de Philips, *Pythagoras and Early Pythagoreanism*, en *JHS*, 1969, 163-65.
—, *Greek Philosophy: a Collection of Texts with Notes and Explanations*. Vol. I, *Thales to Plato*, Leiden, 3ª ed., 1963.
—, *Philosophia, Part I: Studies in Greek Philosophy*, Assen, 1970.
O. VOSS, *De Heraclidis Pontici vita et scriptis*, Rostock, 1896.
B. L. VAN DER WAERDEN, «Die Astronomie des Heracleides von Pontos», *Berichte der Sächs. Ak.* 96, Leipzig, 1944, 47-56.
—, *Die Astronomie der Pythagoreer*, Amsterdam, 1951.
J. WAHL, *Étude sur le Parménide de Platon*, París, 1926.
W. C. WAKE, «Sentence-Length Distributions of Greek Authors», *Journal of R. Statistical Soc.* Series A, 1957, 331-46.
M. G. WALKER, «The One and the Many in Plato's *Parmenides*», *PR*, 1938, 488-516.
J. H. WASZINK, *Timaeus a Calcidio translatus commentarioque instructus. In societatem operis coniuncto* P. J. JENSEN *edidit. (Plato Latinus*, ed. Klibansky, IV.), Londres, 1962 (2ª ed., 1975).
G. WATSON, *Plato's Unwritten Teaching*, Dublín, 1973 (reed. 1975).
A. WEDBERG, *Plato's Philosophy of Mathematics*, Estocolmo, 1955.
F. WEHRLI, «Herakleides der Pontiker», en *RE*, supl. XI (1968).
—, *Eudemos von Rhodos* (Die Schule des Aristoteles, Texte und Kommentar VIII), 2ª ed., Basilea, 1969.
—, *Herakleides Pontikos* (Die Schule des Aristoteles, Texte und Kommentar VII), 2ª ed., Basilea, 1969.
R. WEIL, *L'Archéologie de Platon*, París, 1959.
R. H. WEINGARTNER, *The Unity of the Platonic Dialogue: Cratylus, Protagoras, Parmenides*, Indianápolis y Nueva York, 1973.
W. WHEWELL, *The Philosophy of the Inductive Sciences*, Londres, 1840 (y eds. y reimps. posteriores).
F. C. WHITE, «ὡς ἐπιστήμη οὖσα. A Passage of Some Elegance in the *Theaetetus*», *Phronesis*, 1972, 219-26.
C. F. VON WEIZSÄCKER, *The World-View of Physics*, 1952 (trad. de M. Grene de la 4ª ed. alemana, 1949).
A. N. WHITEHEAD, *vid.* B. A. W. RUSSELL.
J. WHITTAKER, *«Timaeus* 27d5 y sigs.», *Phoenix*, 1969, 181-85.
U. VON WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, *Platon*, 2 vols., Berlín, 1920.
B. A. O. WILLIAMS y E. BEDFORD, «Pleasure and Belief», *PAS*, supl. vol. 33 (1959), 57-72 y 73-92.

P. WILPERT, *Zwei aristotelische Frühschriften über die Ideenlehre*, Regensburg, 1949.

A. D. WINSPEAR, *vid.* M. LEVISON y A. Q. MORTON.

J. WIPPERN (ed.), *Das Problem der ungeschriebenen Lehre Platons*, Darmstadt, 1972 (con introducción).

L. WITTGENSTEIN, *Philosophical Investigations*, trad. de G. E. M. Anscombe, con texto alemán, Oxford, 1933.

O. P. WOOD y G. PITCHER (eds.), *Ryle*, Londres, 1971.

L. WRIGHT, «The Astronomy of Eudoxus: Mathematics or Physics?», *Studies in the Hist. and Phil. of Science* 4 (1973-74), 165-72.

M. WUNDT, *Platons Parmenides*, Stuttgart-Berlín, 1935.

E. A. WYLLER, *Platons Parmenides in seinem Zusammenhang mit Symposium und Politeia*, Oslo, 1959.

May YOH, «On the Third Attempted Definition of Knowledge, *Theaetetus* 201c-210b», *Dialogue*, 1975, 420-42.

H. G. ZEKL, *Der Parmenides: Untersuchungen über innere Einheit, Zielsetzung und begriffliches Verfahren eines platonischen Dialogs*, Marburg, 1971.

E. ZELLER, *Die Philosophie der Griechen, Zweiter Teil, erste Abteilung: Sokrates und die Sokratiker, Plato und die alte Akademie*, 5ª ed., Leipzig, 1922 (reimp. Hildesheim, 1963).

'ZELLER-MONDOLFO'. *La filosofia dei Greci*, Florencia, 1932 y sigs. (Traducción de Zeller y ampliación de R. Mondolfo.)

'ZELLER-NESTLE'. E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen*, tomo I, parte I (7ª ed., 1923) y parte II (6ª ed., 1920), editada por W. Nestle, Leipzig.

D. J. ZEYL, «Plato and Talk of a World in Flux: *Timaeus* 49a6-50b5», *HSCP*, 1975, 125-48.

ÍNDICE DE PASAJES CITADOS Y REFERENCIAS

ÍNDICE DE MATERIAS Y NOMBRES

ÍNDICE DE PALABRAS GRIEGAS

Las palabras griegas transliteradas a lo largo del texto se encontrarán en el «Índice de materias».

ÍNDICE GENERAL

Págs.

NOTA FINAL

Le recordamos que este libro ha sido prestado gratuitamente para uso exclusivamente educacional bajo condición de ser destruido una vez leído. Si es así, destrúyalo en forma inmediata.

Súmese como voluntario o donante, para promover el crecimiento y la difusión de la Biblioteca

sin egoismo

Para otras publicaciones visite
www.lecturasinegoismo.com
Referencia: 2636